

Filosofía de la religión



Mauricio Beuchot



CÁTEDRA
EUSEBIO FRANCISCO KINO SJ

Filosofía
de la
religión

Filosofía de la religión

Mauricio Beuchot



INSTITUTO TECNOLÓGICO Y DE ESTUDIOS SUPERIORES DE OCCIDENTE
Biblioteca Dr. Jorge Villalobos Padilla, SJ

Beuchot, Mauricio
Filosofía de la religión / M. Beuchot.-- México : Sistema Universitario Jesuita : Fideicomiso Fernando Bustos Barrena SJ, 2009, c2009
197pp. (Cátedra Eusebio Francisco Kino SJ)

ISBN 978-607-8528-18-9
ISBN de la colección 978-607-8528-08-0

1. Razón 2. Fe 3. Bien y Mal 4. Teodicea 5. Hermenéutica 6. Psicoanálisis y Religión 7. Religión y Ciencia 8. Religión - Filosofía - Tema Principal 9. Filosofía I. t.

[LC] 200. 1 [Dewey]

Luis José Guerrero Anaya
Coordinador de la colección

Lourdes Cortina
Diseño gráfico de la colección
Rocío Calderón Prado
Diagramación

1a. edición, Guadalajara, 2017
DR © Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente
Periférico Sur Manuel Gómez Morín 8585, Col. ITESO,
Tlaquepaque, Jalisco, CP 45604.
DR © Universidad Iberoamericana Ciudad de México.
DR © Universidad Iberoamericana León.
DR © Universidad Iberoamericana Puebla.
DR © Universidad Iberoamericana Tijuana.
DR © Universidad Iberoamericana Torreón.
DR © Universidad Loyola del Pacífico.
DR © Centro de Estudios Ayuuk–Universidad Indígena
Intercultural Ayuuk.

ISBN 978-607-8528-18-9
ISBN de la colección 978-607-8528-08-0

Índice



Introducción

Este trabajo es una reflexión sobre la relación entre la fe y la cultura. Además, es una aplicación de la hermenéutica analógica a lo que los filósofos analíticos o anglosajones llaman “filosofía de la religión” y los continentales, “teología natural”, en la línea de la teodicea. Trataré de hacer ver que de Dios podemos conocer su existencia y su esencia o naturaleza. En cuanto a la existencia, se presentan algunas razones o argumentos a favor de la misma. En cuanto a la esencia o naturaleza, se examinan sus propiedades principales. En todo ello nos ayuda una hermenéutica analógica, tanto para la existencia de Dios como para la cuestión de su esencia, naturaleza y propiedades principales.

Pero antes de entrar a pruebas y argumentos, cual compete a la filosofía, deseo comenzar hablando de la filosofía de la religión en sí misma, para aclarar de manera parcial su objeto de estudio y sus métodos. Pasaré a señalar el panorama que en la actualidad se presenta para la filosofía de la religión, pues ya no se trata tanto de esas pruebas de la existencia de Dios que estaban en la línea de la refe-

rencia, como se vio en la filosofía analítica, sino que ahora se demandan pruebas distintas, más en la línea del sentido, en la filosofía posmoderna. Es decir, no solo de pruebas de que hay algo que existe y es llamado Dios sino que hay algo que puede dar sentido a la vida del hombre. Se va más a la praxis que a la teoría.

En la cuestión de la existencia de Dios, las principales pruebas se basan en la analogía o la toman en cuenta. Sobre todo las pruebas *a posteriori* (no el argumento ontológico de san Anselmo, que es *a priori*). Son las de santo Tomás. Pero, también, frente a lo que llamamos "tardomodernidad" o "posmodernidad", se tiene un requerimiento más allá de la demostración o no de la existencia de Dios, a saber, el problema de cuáles son mis relaciones existenciales con él, qué me dice su existencia, qué sentido me da. Por eso, más allá de las pruebas, que miran al aspecto referencial, se impone el aspecto del sentido: qué significa para mí el que Dios exista.

En cuanto a la esencia de Dios, también nos ayuda la analogía, pues algunas de sus propiedades, y no las menos principales, las obtenemos por analogía con el hombre. A saber, si el ser humano es personal, inteligente y capaz de amor, también Dios tiene que ser todo esto, y en un grado superior y más perfecto.

Y asimismo el problema del mal, no tanto el mal ontológico, sino el mal moral, la rebeldía del hombre hacia Dios, tiene una salida analógica, como lo vieron los románticos. Matar al padre es metafórico; hay una rebelión metafísica. Los románticos (como Jean Paul) mataron a Dios (antes que Nietzsche), pero metafóricamente, es decir,

para ser libres. Y, en efecto, únicamente el que es libre (aun matando a Dios) puede tener un Dios. Porque Dios sólo quiere ser querido por libertad. Y, por ello, sólo el que —metafóricamente— mata a Dios, puede tener un Dios, puede tener a Dios.

Por igual, examinaremos las posturas de Nietzsche y el psicoanálisis frente a la religión, que son más específicas, pero de gran actualidad, por lo que no parece que podamos obviarlas y dejarlas de lado.

Terminaré con algunas consideraciones sobre la religión, la cultura y la ciencia en el mundo actual.



La filosofía de la religión en sí misma

Abordaré aquí algunos aspectos introductorios de la filosofía de la religión, a saber, qué es ella en sí misma, cuál es su estatuto epistemológico, cuál el método o el instrumento conceptual que le compete. Luego pasaré a ver cuál es su objeto de estudio: Dios y lo sacro, por oposición a lo profano. Desde qué corrientes filosóficas puede estudiarse, como la fenomenología, la hermenéutica y la filosofía analítica. Ante la imposibilidad de estudiar todas las religiones, hemos de asumir el empobrecimiento necesario de centrarse en alguna de ellas. De esta manera quedará un poco desbrozado el terreno para los temas principales de nuestra disciplina.

En seguida, me centraré en una perspectiva hermenéutica de la religión, que trate de conjuntar esas dos grandes corrientes que se han acercado a ella: la fenomenológica y la analítica, para buscar hacerlas confluir. Es una perspectiva hermenéutica, por usar de la interpretación, y es una perspectiva además analógica, por tratar de mediar o sintetizar las dos corrientes mencionadas; es, por tanto, una perspectiva de hermenéutica analógica la que guiará nuestro recorrido por la filosofía de la religión.

La filosofía de la religión como disciplina filosófica y sus posibles enfoques metodológicos

La filosofía de la religión tiene múltiples problemas, incluso el de su propia definición, como sucede con todas las demás disciplinas filosóficas. Pero en ella más, porque hay dos perspectivas que se entrecruzan y oscila entre ellas, una es la de la historia de las religiones (o la descripción de la religión) y otra es la teología natural o teodicea. Asimismo, no se puede dejar de lado la experiencia religiosa y sus variantes, aspecto que se ha supeditado a la psicología de la religión.[1]

Esto se complica porque la filosofía de la religión puede construirse con varias metodologías o instrumentos conceptuales. Por lo pronto, hay dos que hoy en día se la disputan. Una es la fenomenología y otra la filosofía analítica. La fenomenología de la religión es, como su nombre lo indica, más descriptiva de los fenómenos religiosos, de todo aquello que se vincula con la religión (experiencia religiosa, mitos, ritos).[2] En cambio, la filosofía analítica de la religión asume lo que antes se veía como teodicea, esto es, los argumentos a favor de la religión, relativos a los problemas de la

1 Beuchot, Mauricio. "La experiencia religiosa", en Gómez Caffarena, José (ed.), *Religión* (Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, 3), Trotta / CSIC / Sociedad Estatal Quinto Centenario, Madrid, 1993, pp. 123–131.

2 Martín Velasco, Juan. "Fenomenología de la religión", en Gómez Caffarena, José y Juan Martín Velasco, *Filosofía de la religión*, Revista de Occidente, Madrid, 1973, pp. 44 y ss.

existencia de Dios, su esencia o propiedades, su providencia, el problema del mal, entre otros.

Además, una filosofía de la religión tendría que atender a varias religiones, por lo menos las principales, pero suele restringirse a una, dejando a la historia de las religiones el estudio de las demás. Si ya es difícil atender a una sola religión mucho más lo es atender a varias, o buscar lo que se pueda encontrar de común en las principales. Por eso aquí me centraré en la religión cristiana, en su modalidad católica, que es la que más conozco.

En cuanto a los métodos o instrumentos conceptuales, adoptaré una vía media, la de la hermenéutica, entre la fenomenología y la filosofía analítica. Es decir, combinaré algo de la descripción fenomenológica de los fenómenos religiosos, sobre todo tal como se dan en la actualidad, por ejemplo del nihilismo y la ausencia de sentido, pues sentido es lo que ha ofrecido al hombre la religión (en la tensión entre el positivismo lógico y el posmodernismo, que son las posturas más extremas), con algunas consideraciones argumentativas o sobre los argumentos que se ofrecen para la existencia de Dios, su esencia y propiedades, así como acerca del problema del mal.

De este modo, usaremos una perspectiva hermenéutica, que tratará de satisfacer las exigencias descriptivas de la fenomenología, así como su demanda de sentido, y las exigencias ontológicas de la filosofía analítica, así como su demanda de referencia por parte del lenguaje religioso. Será una hermenéutica analógica, que tratará de evitar el polo univocista hacia el que tiende la filosofía analítica de la religión, con su exigencia de demostrar la existencia de Dios, y el polo equivocista de las fenomenologías posmodernas,

con su demanda de sentido, a pesar de que no haya referencia alguna. En nuestra postura hermenéutico–analógica, trataremos de encontrar algo que nos hable del sentido del lenguaje religioso, así como algo de la referencia a la que apunta.

El objeto de estudio de la filosofía de la religión: el fenómeno religioso

Se nos dice que el objeto de la filosofía de la religión son los fenómenos religiosos. Esto es lo que ha tratado de captar la fenomenología de la religión en sus múltiples manifestaciones.[3] Su consideración nos lleva a las creencias y a los comportamientos de los seres humanos religiosos. En cuanto a las creencias sobresalen los mitos y los dogmas, en cuanto a los comportamientos sobresalen los ritos y las normas morales que surgen de la religión, en forma de iglesia.

En cuanto a las creencias, por supuesto que la principal es la creencia en Dios. A veces tiene forma de mitología, a veces alcanza a ser teología. Si la mitología es la expresión de la experiencia religiosa en forma de relatos desligados de la razón, la teología suele ser un intento de dar a la expresión de la experiencia religiosa una cierta forma racional. En el caso del catolicismo, su teología ha tenido toda una historia oscilando entre excesos racionalistas y excesos irracionalistas. Un ejemplo de lo primero es el de san Anselmo de Aosta o de Canterbury, un ejemplo de lo segundo es el

3 Ellas han sido ejemplarmente tratadas en Leeuw, Gerardus van der. *Fenomenología de la religión*, FCE, México, 1964, pp. 326 y ss.

de san Pedro Damiani. Ejemplos de moderación intermedia son los de san Agustín y santo Tomás de Aquino.

En cuanto al concepto de Dios, se pueden presentar los de lo sagrado y lo divino, que se oponen al de lo profano. Suele oponerse lo sagrado a lo profano, pero alguien que distingue entre lo sagrado y lo divino es María Zambrano. En su obra, los conceptos de sagrado, divino y profano guardan una relación casi dialéctica.[4] Lo sagrado no es lo divino; es previo a él y tiene el carácter de confuso y difuso. El hombre se siente cercado por él. Hans Blumenberg dice que es como algo sin objeto. Georges Bataille dice que es una plenitud, en la que el animal se siente en su elemento, pero no el hombre. El hombre lo vive como extraño. Trata de delimitarlo, nombrarlo, y es lo divino. Es como un acotamiento territorial de lo sagrado, de esa plenitud amenazadora e inhóspita.

Para Zambrano, lo sagrado se experimenta sin la conciencia, en las vísceras, lo que ella denomina el corazón. Lo divino se experimenta por la conciencia, por lo intelectual. Zambrano dice que lo más típico de esto es la angustia, que es sufrir la propia trascendencia: el tormento que es sentir en las entrañas esto, y echamos mano de la conciencia, para disolver la angustia. Como dice Blaise Pascal, es el corazón.[5]

Es lo que Max Scheler llama el *ordo amoris*. Es el lugar de lo sacro. También aquí se privilegia al corazón sobre la razón. Al parecer, se tiene miedo de que la razón acabe

---

4 Zambrano, María. *El hombre y lo divino*, FCE, México, 1973, pp. 33 y ss.
5 Zambrano, María. *Hacia un saber sobre el alma*, Losada, Buenos Aires, 2005, p.20.

con lo sacro. La propia Zambrano habla del carácter profético del corazón,[6] y ese carácter profético lo enlaza con lo sagrado y con lo divino, ya que el profeta es el que habla en nombre de Dios y por lo mismo es el que lo escucha. Escuchar a Dios y hablar en nombre suyo es lo máximo del creyente, que es también oyente de la palabra.

El objeto de la filosofía de la religión, empero, no es solamente Dios, en su existencia y su esencia, propiedades y operaciones. También incluye las formas como el hombre se relaciona con él, a saber, el mito, el rito, entre otras. En todo caso, la religión sigue conservando las funciones del símbolo, que se plasmaba narrativamente en el mito y conductualmente en el rito (ya que los ritos o la liturgia son el intento de poner de manera dramática lo expresado narrativamente en el mito y descriptivamente en el dogma) y en la moral religiosa (que extrae normas morales del corpus dogmático de la religión).

Fenomenología de la religión

La fenomenología de la religión describe el hecho religioso, el fenómeno religioso. Rudolf Otto, Max Scheler, Gerardus van der Leeuw coinciden en decir que "lo religioso" tiene un carácter de santo, esto es, de numinoso, atrayente y sobrecogedor al mismo tiempo. Lo santo, divino o sacro se opone a lo profano, y esto último incluso puede desviar de él. También se estudia la experiencia religiosa y se examinan las cualidades que esta provoca en quien la tiene. Hay

6 Zambrano, María. "La metáfora del corazón", en Zambrano, María, *Claros del bosque*, Seix–Barral, Barcelona, 1993, p.66.

un sentimiento de seguridad (de abandono en Dios), un sentimiento de obediencia a lo sagrado y un sentimiento de oblatividad, esto es, de entrega a los demás por virtud o a causa de eso sagrado, de la divinidad.

Sin duda es esa característica de la caridad la que es típica del que tiene la experiencia religiosa. La entrega a los demás, que es producto de la obediencia a Dios y de la confianza en Él. Eso es lo que se ve sobre todo en la experiencia religiosa máxima, que es la experiencia mística. Es del mismo tipo que la primera, pero con una diferencia de grado muy subido. Incluso puede decirse que es un grado mayor de caridad, que es el supremo grado en ese orden. También suele ponerse la alegría como característica de la experiencia religiosa auténtica. Incluso una alegría en el dolor, en el sufrimiento. Por más que esté rodeada de dificultades, de dolores o confusiones, el hombre religioso no pierde la tranquilidad ni la alegría, esto es, la paz.

Otro atributo que se encuentra en el fenómeno religioso es una seriedad grave, pero que va acompañada de dulzura, de ese gozo que he mencionado. No tiene por qué ser una alegría bulliciosa, estruendosa; puede ser una alegría interior y callada, pero profunda, cual es la felicidad. La seriedad es respeto por la santidad de Dios, pero mezclada con una gran confianza, como la que se tiene a un padre bueno. Es una actitud filial con Dios, no infantil. Es como lo que dice el Evangelio, acerca de ser como niños. No quiere decir que seamos infantiles, en el mal sentido de irresponsables o irrespetuosos, sino niños en el sentido de hijos, ser filiales con Dios.

Otto se ha hecho célebre por resaltar lo santo del fenómeno religioso, su cualidad de numinoso, esto es,

de atrayente e imponente a un tiempo.[7] Lo santo es algo prerracional y todos los otros atributos divinos se derivan de él, como la bondad, la providencia, que son racionales. Lo santo es numinoso, según se lo llamaba en latín: *numen*; se resume en la expresión *mysterium tremendum et fascinans*, es decir, tiene un aspecto misterioso, de totalmente otro; es tremendo, porque produce temor y temblor, y, sin embargo, es fascinante, es decir, atractivo y cautivador por el amor. Mas, como no es racional, se capta con algo que está entre lo emocional y lo intelectual: el *sensus numinis*; se llega incluso a hablar de lo santo como un a priori. Por su parte, Scheler ha resaltado lo infinito, eterno y sublime que tiene el fenómeno religioso; señala que lo religioso es un valor aparte, el más elevado de todos, y repercute en el hombre con un sentimiento de seguridad y confianza en Dios, es el amor, que mueve a dar amor a los demás, ya que el amor es el más alto de los sentimientos (es el *ordo amoris*, de san Agustín).[8]

También Van der Leeuw centra su estudio del fenómeno religioso en la experiencia religiosa, en muchas de sus manifestaciones. Él se ha encargado de subrayar el sentimiento de dependencia ante un poder superior, el *mana* de las religiones primitivas. Las religiones han sido *de lo remoto* (como el confucianismo y el deísmo), *de la lucha* (como el zoroastrismo), *del reposo* (como algunas místicas), *de la forma* (como el platonismo), *de lo infinito* (como el

---

7 Otto, Rudolf. *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Revista de Occidente, Madrid, 1965, pp. 15 y ss.

8 Scheler, Max. *De lo eterno en el hombre*, Revista de Occidente, Madrid, 1940, pp. 7 y 148–150.

hinduismo), *de la nada* (como el budismo), *de la voluntad* y *de la majestad* (como el judaísmo y el islamismo), y *del amor* (como el cristianismo). Al mismo tiempo hay un sentimiento de libertad producido por la religión en el hombre; se da frente a un poder, es actitud extática, de reconocimiento y de salvación, una actitud salvífica.[9] También se ha señalado la oblatividad, entrega o caridad que la religión da al hombre, y William James añade la paz o plenitud, que se nota en el que ha encontrado una experiencia religiosa auténtica.

A mí me parece que lo religioso se centra en un doble sentimiento de seguridad y de alegría, que se planta en el hombre religioso. Es decir, es la posesión de sentido, lo cual es muy hermenéutico; la religión da sentido, señala el camino en la vida. Ya hay demasiada angustia y depresión en la vida, y la religión ha tenido un gran papel precisamente por alejar del hombre la angustia y la depresión, dándole seguridad y alegría, fruición del sentido.

En hermenéutica trabajamos con el sentido; ella nos enseña, por ende, a valorar el sentido. El sentido es escaso, y a veces la vida se nos hunde por falta de sentido; hay que construirlo / encontrarlo afanosamente. Seguridad de saber, con ese sentido, a qué atenerse, y alegría por saber que se está a salvo. Y aunque todo esto tenga carácter de proceso, inclusive de búsqueda o de construcción, es algo que se ve, se siente y se posee de manera analógica e icónica, es decir, de manera conjetural y progresiva. (Curiosamente, aquí la religión comparte características con la ciencia, que es hipotética y corregible, usa conjeturas y avanza de

9 Leeuw, Gerardus van der. *Op. cit*, pp. 130 y ss.

manera progresiva; claro que tienen diferentes formas de contrastación o refutación.) También es muy analógico e icónico el que la experiencia religiosa pone al hombre en la disposición de servir a los demás, de triunfar del egoísmo o narcisismo, para volcarse (aunque sea sólo un poco) fuera de sí mismo, teniendo la intencionalidad disparada hacia los otros, precisamente por esta disposición hacia lo Otro. Porque la analogía nos hace reconocer a nuestros semejantes, los cuales son imágenes o íconos de Dios.

La fenomenología de la religión estudia el fenómeno religioso y lo describe. Trata de aislar su esencia. Puede decirse que la ha establecido como "el hombre en una relación para con Dios, que implica cierto reconocimiento de su excelencia, de su dominio y poder sobre los hombres y sobre las cosas, de donde se originan ciertas obligaciones del hombre para con Dios".[10] El fenómeno religioso involucra algo como sagrado y además, en la terminología de Zambrano, como divino. En el caso del judeocristianismo, algo como Dios (se habla de religiones sin divinidad, pero aquí sí hay una).

El hombre se relaciona con Dios, y Dios con el hombre. El hombre se relaciona con Dios conociéndolo, amándolo y dándole culto (oración y rito), así como, por Él, sirviendo a los demás.[11] Lo conoce con su teología, ya sea mitológica o intelectiva. Lo ama en Él mismo, en sí mismo y en los demás. Le da culto con la oración de meditación y con

10 Quiles, Ismael. *Filosofía de la religión*, Espasa–Calpe, Buenos Aires, 1973, p.19.
11 Leeuw, Gerardus van der. *Op. cit*, pp. 329 y ss.

el rito litúrgico. Y Dios se relaciona con el hombre como creador, como providente o protector y como premiador o castigador de sus acciones.

El conocimiento de Dios puede ser natural o revelado, o incluso conjuntar ambas cosas. Es natural el que sólo usa de la razón, y revelado el que se recibe por luz sobrenatural. El natural puede alcanzar mucho, pero alcanza mucho más el revelado, pues este puede aumentar e incluso corregir a aquél. El natural puede ser mitológico o teológico, el primero privilegia la imaginación, y el otro, la razón. La teología puede ser negativa o positiva, y esta última suele echar mano de la analogía.[12] En efecto, la teología negativa es un reconocimiento de que no podemos tener un conocimiento unívoco de lo religioso y de que este se oculta en la equivocidad. Y la teología positiva es la huida de la mera equivocidad, para acogerse a la analogicidad, reconociendo que no se alcanza la univocidad.

Junto con la teología negativa, que es de un silencio a veces pasmoso, por tradición ha estado la teología positiva, la cual ha acostumbrado usar de la analogía para obtener su conocimiento de Dios. Casi nadie ha pretendido un conocimiento unívoco del mismo, y más bien se ha tenido la experiencia de que mucho se nos queda en la equivocidad, en el misterio irreductible.

A riesgo de que esto suene muy heideggeriano, la ontología es presentada como fenomenología, y la fenomenolo-

---

12 Gómez Caffarena, José. "Metafísica religiosa", en Gómez Caffarena, José y Juan Martín Velasco, *Filosofía de la religión*, Revista de Occidente, Madrid, 1973, pp. 305–311.

gía como hermenéutica. La ontología era presentada por Martin Heidegger como hermenéutica de la facticidad; en este caso, sería una hermenéutica de la facticidad religiosa, del hecho religioso. La facticidad religiosa se nos manifiesta como aquello que se ha de interpretar. Ni sólo hechos ni sólo interpretaciones. Es una facticidad hermenéutica, son hechos interpretados. El hecho religioso es un hecho interpretado.

La interpretación nos revela, *prima facie*, un carácter simbólico en el hecho religioso. En el hecho religioso se encuentra la relación entre hombre y Dios, y lo que mejor hace la mediación entre hombre y Dios es el símbolo; el símbolo religioso más fuerte es el sacramento. Es muy unitivo, conecta, a través de la oración, al hombre con Dios. (Por ejemplo, Cristo es el sacramento de Dios Padre, y los sacramentos de la Iglesia son los sacramentos de Cristo.) Precisamente en el culto es donde se dan, sobre todo, los sacramentos, y suelen estar formalizados en ritos. Tienen sus rituales, pertenecen de manera primordial a la liturgia.

La liturgia es la que ordena el culto a Dios, le da forma o formalidad. Hay lugares sagrados, como los templos; hay tiempos sagrados, como las fiestas; hay acciones sagradas, como los ritos; inclusive, hay personas sagradas, individuos consagrados.[13] Y, sobre todo, la liturgia consagra a todos los fieles: no sólo a los sacerdotes, que llevan ya el nombre de lo sagrado; también a todos los fieles, por ejemplo con el bautismo, que hace de todos unos consagrados, al menos

13 Leeuw, Gerardus van der. *Op. cit*, pp. 182 y ss, y 233 ss.

en cierta medida. De hecho, los fieles de una religión se consideran a sí mismos los consagrados de su divinidad y, además, consagrados a ella. Consagrados por ella y consagrados a ella. De esta manera se ejerce la santificación que procede de lo santo y, a través de los fieles, regresa a Él esa santidad.

La perspectiva analógica

La analogía hace llegar hasta donde no llega el discurso llano, directo o literal. La analogía es como un puente. Pero las analogías tienen que ser sólidas, para que el puente no se derrumbe.

Para la filosofía de la religión es importante el uso de la analogía, ya que mucho en ella es simbólico, y el símbolo se conoce por analogía, y también porque es uno de los modos del conocimiento de Dios, tanto de su existencia como de su esencia.[14]

14 "[En la analogía] se hace un cierto uso simbólico del lenguaje a la hora de intentar, desde la finitud humana, expresar de algún modo la referencia a lo Absoluto. La metáfora y la metonimia son procederes lingüístico–simbólicos que están en su base. La elaboración desde ellas de una teoría que bien puede llamarse 'dialéctica' —no sólo en el sentido platónico y neoplatónico, sino también en el sentido moderno—, según la cual la estructura fundamental afirmante del hombre es aplicada con esenciales correctivos a la afirmación de lo Absoluto, no olvida lo simbólico del arranque [...] se busca a través de la 'analogía del ser', entendida dialécticamente, la superación de la finitud y la contingencia anunciadas estructuralmente en la disociación de *ser* y *ente*, hacia un 'concepto–límite' de ideal identidad, ya no propiamente representable ni, por tanto, propiamente concepto" (Gómez Caffarena, José. "Metafísica religiosa", *op. cit*, p.307).

En cuanto a la existencia, dejando de lado el argumento ontológico y los de ese tipo, que son a priori, los argumentos a posteriori son los más usados, y contienen una gran carga analógica (e incluso puede decirse del ontológico que tiene alguna carga de analogía).

La analogía con frecuencia ha sido utilizada para el conocimiento de Dios, tanto en la Antigüedad como en la Edad Media, y después, aun en la llamada teología negativa, pues el Pseudo Dionisio tiene otra forma de analogía.

A veces ha sido vista la analogía como pretensión, presunción, atrevimiento u osadía, pero es al revés; es humillación, es modestia y reconocimiento de que Dios no puede ser conocido más que analógicamente; es decir, no unívocamente, lo cual sería pretencioso, y rayano en el panteísmo, pero tampoco equívocamente, lo cual sería vano, y prácticamente caería en el agnosticismo.

Pero sobre todo la analogía le quita a Dios lo desconocido, lo otro; disminuye la diferencia, que nunca podrá desaparecer; sirve para acercar, para hacer llegar, con lo cual adquiere la analogía rasgos de símbolo. No, quizá es mejor decir que no quita lo desconocido sino que lo disminuye. Siempre la otredad nos resultará ignota, ignorada. Mas lo que alcancemos a conocer de Él, lo que alcancemos a acercarnos, será por obra y gracia de la analogía misma. Nunca será un conocimiento claro y distinto, que es el de lo unívoco, pero evitará que nos quedemos en el mero desconocimiento obtuso, que es el de lo equívoco, lo cual permanecerá siempre irreductible e inalcanzable, sin medida.

Una hermenéutica analógica nos hará interpretar el hecho religioso como algo que no se puede interpretar

nunca de manera unívoca, dada su delicada complejidad; pero, a pesar de ello, tampoco se podrá interpretar de manera equívoca, ya que eso no nos daría ningún conocimiento de él. La hermenéutica unívoca, aplicada al hecho religioso, es la de aquellos que piensan que se puede alcanzar un conocimiento perfecto del misterio, sobre todo por la razón. Desde posturas como la de san Anselmo, que quería demostrar todos los contenidos de la religión *sola ratione*, pasando por Juan Duns Escoto, Raymundo Lulio y René Descartes, hasta pensadores como Jan Salamucha, Arthur Norbert Prior, Peter Thomas Geach, Alvin Plantinga, John Leslie Mackie y Richard Swinburne, ha habido esa pretensión de univocidad, de un conocimiento claro y distinto de Dios. Otros, en cambio, han preferido una hermenéutica equívoca. Es la teología negativa. Desde Maimónides y san Juan Crisóstomo, pasando por Adalbert G. Hamman, hasta Emmanuel Lévinas y Jacques Derrida, se han usado teologías negativas, que se hunden demasiado en el misterio y en la equivocidad. Pero hay una tradición de hermenéutica analógica, con teólogos como san Agustín, el Pseudo Dionisio, san Buenaventura, santo Tomás de Aquino, Eckhart, Nicolaus de Cusa, Cayetano, hasta Inmmanuel Kant, Maurice Blondel y Joseph M. Bochenski, en la que se ha tratado de conocer a Dios analógicamente. Por lo menos, se han hecho estudios sobre la analogía, se ha analizado su estructura y su funcionamiento, sus alcances y límites. Y esto en la línea de una humildad consciente, que es la aceptación de que no podemos agotar el misterio, pero con la elección de no quedarnos del todo en la oscuridad, ignorantes de él. Es la postura media, prudencial, entre el

univocismo, que puede conducir al panteísmo, y el equivocismo, que puede llevar al agnosticismo.

Durante los últimos tiempos, en la filosofía de la religión se han debatido dos corrientes, la fenomenológica y la analítica. La fenomenológica describe e interpreta el hecho religioso, la filosofía analítica intenta ver si hay algo que se llama Dios y qué lenguaje podemos usar sobre Él. Por eso se especializa en las pruebas de la existencia de Dios y en el lenguaje sobre sus atributos, que expresan su esencia. En cambio, en una línea más fenomenológico–hermenéutica, se busca comprender el fenómeno religioso, ver qué sentido da. La fenomenología hermenéutica se centra en el sentido de lo religioso, la filosofía analítica se centra en su referencia, en la denotación de su lenguaje, del lenguaje religioso. Aquí trataremos de reunir ambas corrientes. Intentaremos buscar el sentido del lenguaje religioso y sobre todo el sentido que la religión da al hombre, pero sin descuidar la referencia de dicho lenguaje, la referencialidad hacia una realidad que es Dios, hacia la realidad de Dios. De esta manera, con el polo del sentido y el polo de la referencia, tendremos una hermenéutica analógica del hecho religioso, una filosofía analógica de la religión, en la que se busque lo más posible el equilibrio ente las dos fuerzas; pero ya que la analogía se inclina más a la diferencia que a la identidad, más a lo equívoco que a lo unívoco, buscaremos más el sentido que la referencia. Ya tener sentido es mucha ganancia y además, como decía Michael A. Dummett, al exponer la semántica de Gottlob Frege: el sentido es camino hacia la referencia.

Por eso, dar a la filosofía de la religión una inclinación hermenéutico–analógica significa, en primer lugar,

que, gracias a la hermenéutica, conservará su carácter de fenomenología y de ontología, pues ya el propio Heidegger veía la filosofía como fenomenología, y la fenomenología como ontología, y esta como hermenéutica de la facticidad. Aquí, se trata de la facticidad religiosa, del hecho religioso, del fenómeno de la religiosidad. Y, por ser analógica, esa hermenéutica buscará tanto el lado del sentido como el de la referencia. Es decir, en cuanto a la referencia, se preocupará por ver los argumentos sobre la existencia de Dios, que es la parte referencial, y, por la parte del sentido, por el discurso sobre Dios, qué sentido puede tener y si puede ser unívoco, equívoco o análogo. Y dado que se plantea en el ámbito de lo analógico es un afán de evitar la pretensión de univocidad en cuanto al conocimiento de la naturaleza de Dios, sus atributos y propiedades, su esencia, que se expresa en nuestro lenguaje, y es también un afán de evitar la sola teología negativa, en la que nada se puede afirmar; es una teología positiva, pero analógica, en la que nada se puede afirmar unívocamente, sino analógicamente, para no quedarnos en una equivocidad tan grande que no nos deje hablar.

Conclusión

Distendida entre la fenomenología y el análisis filosófico, la filosofía de la religión tiene que recuperarlos a ambos, tiene que poseer rasgos fenomenológicos y analíticos. Esto parece lograrlo mediante la hermenéutica, que ha sido atenta a ambos polos, por ejemplo en Paul Ricoeur. Por eso puede usar las descripciones que han hecho los fenomenólogos

acerca de las principales nociones de la religión, del fenómeno religioso, del hecho religioso y también los análisis lógicos y semióticos (sintácticos, semánticos y pragmáticos) del lenguaje religioso que han hecho los filósofos analíticos. De esta manera se tratará de conservar tanto el eje del sentido como el eje de la referencia en el texto religioso.

Y esto podrá hacerse por virtud de la analogía, la cual evitará que caigamos en el univocismo de la sola referencia, a la cual tiende demasiado el análisis filosófico, y en el equivocismo del solo sentido, sin importar la referencia, al cual se inclinan peligrosamente muchos fenomenólogos, al igual que muchos hermeneutas, que transitan por esa vereda nueva que se llama posmodernidad. Una hermenéutica analógica nos hará sortear ambos peligros y sostenernos en delicado equilibrio.



Fe y razón en la perspectiva de los tiempos nuevos

En lo que sigue, antes de entrar a los argumentos o pruebas que se ofrecen a favor de la existencia de Dios, examinaré un poco el terreno de la filosofía actual, ya que la manera de cuestionar la existencia de Dios y de argumentar a favor de ella han cambiado. No es el mismo el modo que se sigue en la filosofía analítica que el que se observa en la filosofía posmoderna, más reciente.

Se han intentado muchos accesos para llegar a Dios por la razón. Muchos caminos que se han practicado, vías de ingreso que se han afrontado. Caminos racionalistas, caminos de experiencia interior, caminos de intuición y hasta caminos de deseo. Se han hecho pruebas racionalistas, como la de san Anselmo, aceptada por pensadores como René Descartes, Gottfried Wilhelm Leibniz y Georg Wilhelm Friedrich Hegel; prueba elaborada por un santo fervoroso y sensible, pero racionalista hasta el punto de querer colocarse en la razón sola (*sola ratione*). Otras pruebas acudían a la experiencia interior, como en el caso de san Agustín, que en sus *Soliloquios* dice que, si se quiere encontrar a Dios, hay que ir profundizando en el alma.

"No vayas fuera" (*Noli foras ire*), aconseja, e insiste en avanzar hacia el centro de uno mismo, para encontrar al Otro. Pruebas intuitivas se dan, por ejemplo, en Henri Bergson y Max Scheler, durante sus etapas religiosas. Pruebas de deseo ha habido en existencialistas como Gabriel Marcel y en otros de la actualidad, como Jacques Maritain y John Dewey, que exploran la viabilidad de la prueba por el deseo de ver a Dios.

Las vías de la razón

A mí me tocó, hace algunos años, en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), el contacto y diálogo con la filosofía analítica. Filosofía notoriamente racionalista, centrada en el análisis lógico del lenguaje (según diversos niveles de exigencia, a veces formalista, o basado en la lógica matemática, a veces ordinarista, o basada en el lenguaje ordinario). La existencia de Dios era puesta en suspenso porque no era deducible lógico–formalmente o no se le podía dar sentido semántico mediante una verificación empírica. Por ello hubo intentos interesantes de reconstruir lógico–formalmente pruebas famosas de la existencia de Dios y se trató de darle algún tipo de verificación empírica; si no se podía de manera directa, por lo menos de manera indirecta o mediata, a saber, mediante una experiencia de tipo distinto, pero no completamente anómala.

Hubo, pues, reconstrucciones de algunas pruebas con la lógica formal o matemática o simbólica, con esos recursos cada vez más sofisticados, técnicos y complicados que ofrecía la propia filosofía analítica. Así, en los años treinta

y cuarenta, el lógico polaco Jan Salamucha relaboró con la lógica de *Principia Mathematica*, de Alfred North Whitehead y Bertrand Russell, y con influencias de Jan Lukasiewicz, la prueba *ex motu*, o por el movimiento, de santo Tomás.[1] En los cincuenta y sesenta, autores como Arthur Norbert Prior y Norman Malcolm, abordaron el argumento ontológico anselmiano. Prior, pionero de la lógica modal, usó recursos de este instrumento para reconstruirlo. Malcolm, discípulo de Ludwig Wittgenstein, hizo una defensa del famoso argumento, estableciendo que en realidad tiene dos formulaciones, y acepta la del capítulo 3 del *Proslogion*. En ella se hace una iteración importante de la premisa fundamental, pues no se predica de Dios la existencia actual sino la imposibilidad lógica de su no existencia, esto es, la necesidad de su existencia.[2] Si se parte de un ser necesario, y se extrae su existencia actual, hay falacia. Pero no la hay si se plantea un ser lógicamente necesario. Y con ello se alcanza no sólo su existencia sino su necesidad. Y Malcolm aboga en pro de esta posibilidad, concebibilidad o no contradicción de tal idea, la idea de un ser necesario que debe existir. No es repugnante ni a priori falsa. Claro que lo es en una ontología en la que todo sea igualmente contingente, pero en la lógica modal actual no se tiene una postura de un nominalista modal. Malcolm sostiene que Dios no es lógicamente imposible; es perfectamente pensable un ser así, y con ello se puede tener la hipótesis o premisa de un

1 Salamucha, Jan. "The proof *ex motu* for the existence of God: logical analisys of St. Thomas' arguments", en Kenny, Anthony (ed.), *Aquinas. A collection of critical essays*, Macmillan, Londres, 1969, pp. 175–213.

2 Malcolm, Norman. "Anselm's ontological arguments", en Malcolm, Norman, *Knowledge and certainty,* Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1963, p.146.

ser que existe por necesidad, e inmediatamente, por fuerza de lógica consecuencia, se sigue de ella que es actualmente existente. Es decir, si es necesariamente existente, mucho más lo es actualmente. En los años setenta y ochenta, Alvin Plantinga ofrece varias reconstrucciones del argumento ontológico como una reducción al absurdo. Si se plantea un ser mayor que el cual no se pueda pensar otro y no se le concede la existencia real, habría un ente que es mayor de lo que es, o bien se trata de un ente mayor que el cual nada es pensable y sin embargo hay algo que es mayor que él (pues tiene una existencia real que a él le falta).[3] Esto no carece de ingenio. En 1985 Plantinga visitó el Instituto de Investigaciones Filosóficas, en México, y me comentó que de hecho el argumento es tan fuerte, que la carga de la prueba le tocaría al oponente, al no teísta. Tampoco carece de ingeniosidad la reconstrucción que del argumento ha hecho Walter Redmond, quien tiene una formulación lógica del mismo con el sistema S5, de Clarence Irving Lewis, que permite la mencionada iteración de functores modales, en el que de manera impecable se deduce la existencia de Dios. Redmond me ha comentado que si el argumento no funciona en esta reconstrucción con nuestra lógica modal actual, es que la que estaría mal es nuestra lógica modal actual, no el argumento, pues las reglas de la lógica modal actual permiten el paso de lo posible a lo real, esto es, lo que podemos llamar el principio de Juan Duns Escoto, de pasar de lo posible a lo real, y con ello tiene que resultar válido.

---

3 Plantinga, Alvin. *God and other minds,* Cornell University Press, Londres / Ithaca, 1974; Plantinga, Alvin. *God, freedom and evil*, Eerdmans, Grand Rapids, 1977.

Estos argumentos han quitado el sabor irracionalista a la religión y le han dado carta de seriedad y de respeto dentro de la tradición analítica; lo curioso es que no han convertido a nadie. Un lógico matemático de los mejores de América Latina, Francisco Miró Quezada, me llegó a decir que el argumento de Plantinga lo había conmocionado y hasta le había dado grata alegría, pero nada más. Otro lógico matemático, un norteamericano, me decía que el argumento de Redmond era lógicamente impecable, pero que no lo había hecho creer. "Prueba en el pizarrón, pero no en la realidad", me decía con una filosofía de la lógica demasiado nominalista. Y no es que fuera mal lógico o una persona deshonesta. Era un lógico competente y además honestísimo, hasta el punto de llegar a decir que no sabía por qué la prueba no llegaba a convencerle. Todo ello me hizo pensar que no basta la sola razón para tener fe, para aceptar a Dios, para acceder a Él. ¿Por qué no se rendía el no creyente a la evidencia de la prueba? Parece que ese tipo de prueba aludía a la sola razón y ella no alcanza a conectar con Dios. La razón y la fe requieren de otra mediación. Hay un aspecto del hombre, de tipo emocional, que no se satisface con la prueba sola. Eso me hizo reflexionar y darme cuenta de que no bastaba el empeño de presentar todo con la lógica. Porque, además del argumento ontológico, yo había analizado el argumento por esencia y existencia con la lógica actual. Pero ello conducía a resultados poco promisorios.[4]

---

4 Beuchot, Mauricio. "Saint Thomas' third way: possibility and necessity, essence and existence", en García de la Sienra, Adolfo (ed.), *The rationality of theism*, Rodopi, Amsterdam / Atlanta, 2000, pp. 93–108.

Los caminos de la praxis y de la vida

Por otra parte, en ese mismo tiempo, el marxismo se centraba en la *praxis*, a diferencia de la filosofía analítica, centrada en la teoría. Se daba la situación que ya describía san Pablo en su tiempo: “Los griegos piden ciencia, y los judíos, milagros” (I Co: 1,22). Podía decirse que los analíticos eran representantes del *logos* griego, de la lógica, y los marxistas eran descendientes de los judíos, a través del propio Karl Marx, que iba en la línea profética de la transformación práctica de la realidad social. En efecto, la lógica analítica, de corte griego, racionalista, insistía en la lógica y la teoría de la ciencia, y los marxistas, de corte hebraico, profético, insistían en la filosofía de la *praxis*. Una respuesta a la expectativa marxista fue la teología de la liberación. Traté de argumentar a favor de ella, pero lo curioso fue que en la UNAM la teología de la liberación no convencía por lo que tenía de marxista sino por lo que tenía de cristiana. Después de la caída del marxismo real, con la consiguiente crisis y severa depresión, nuestro gran marxista, Adolfo Sánchez Vásquez, me dijo que ahora el único lugar donde sentía resonancia a sus ideas era el cristianismo, aunque él permanecía siendo ateo. Quise quedar bien y le dije que sí, que lo entendía: allí estaba la teología de la liberación. Pero me respondió que no, que no era ella con la que sintonizaba sino con el misterioso mandato de la caridad sin límites dado por Cristo. De hecho, en un viaje a Cuba en 1990 me di cuenta, por los juicios que me emitieron en torno a la teología de la liberación, de que ella nunca había colmado las expectativas de los marxistas y que sólo la habían utilizado en su momento. Esto me desconcertó, porque en la teología de la liberación,

en la que participé con Enrique Dussel y Miguel Concha, se hacía un esfuerzo sincero por abrir el camino hacia Dios para los que tenían una preocupación social. Hacer ver que en el cristianismo hay un compromiso real por lo temporal y terreno, un compromiso en la construcción de una sociedad mejor, de realizar la utopía del reino de Dios en la tierra, con justicia, paz y alegría. No he perdido las esperanzas y mientras tanto ha habido ciertos cambios favorables.

Desde algún tiempo se ve ya una actitud distinta de la que conocimos en el marxismo y en la filosofía analítica, sobre todo en los medios citados y más aun en los medios universitarios o intelectuales. La presencia de esa corriente tan difusa —tal vez una mentalidad más que una corriente— que se llama posmodernidad, es el pensamiento posmodernista; a pesar de que es poco explicativa, puede ser lo suficiente descriptiva para servirnos. Por eso pasaré a ella, pues es el nuevo contexto en el que tiene que hablarse del diálogo entre fe y razón.

En esta nueva mentalidad, bastante extendida en las facultades de humanidades, se muestra decepción y hasta rechazo de la razón, a la que se ve como el atributo más característico de la modernidad, odiada y superada.[5] En la posmodernidad se ven rasgos de irracionalismo, tales como el antiobjetivismo, antiveritativismo y un relativismo extremo. Si como vimos la razón logicista fue condición necesaria, aunque no suficiente, del acceso a Dios en la filosofía analítica, ahora no parece serlo. Ya en un ala tardía de

---

5 *Cfr*. Mardones, José María. *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*, Sal Terrae, Santander, 1999.

la propia filosofía analítica, la de los seguidores del segundo Wittgenstein, casi un posmoderno como los más típicos de ahora, recurrían a ciertas clases de experiencia, más bien sentimental, mística, estética. Por ejemplo, autores como Richard Rorty, se encargan de disolver hasta tal punto los modelos racionalistas, que ya resultan desconstruccionistas como Jacques Derrida y alegorizantes como cualquiera de los negadores del sentido literal de los textos. Se considera ahora que Michel Foucault, Jean–François Lyotard, Derrida y otros han hecho una crítica demoledora de la racionalidad moderna y se ha abierto un paradigma diferente centrado en la metáfora, la alegoría, el deseo, en la línea de Friedrich Wilhelm Nietzsche. Surge una mentalidad hermenéutica.

Rorty lo señala bien en una polémica con Umberto Eco.[6] En ella, Eco defiende todavía la interpretación literal, el poder de recuperar lo que quiso decir el autor, alcanzar su intencionalidad significativa. En cambio, Rorty dice que no existe tal interpretación literal, que sólo es posible una lectura alegórica, descentradora, desconstructora del texto. Los textos —llega a decir— no se interpretan, se usan. No hay posibilidad de rescatar la intencionalidad del autor, sólo la del lector. Pero veo en ello una tensión demasiado lacerante entre una obsesiva búsqueda de la exacta literalidad y una desmesurada apertura alegórica, en la que no hay nada objetivo sino que todo es capricho. Ahora, como se ve, priva la interpretación, es la era de la hermenéutica. De hecho, aquí hay un planteamiento del acceso a Dios que me

6 *Cfr*. Rorty, Richard. "El progreso del pragmatista", en Eco, Umberto, *Interpretación y sobreinterpretación*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, pp. 100–112.

parece atendible, como el que dice asumir Gianni Vattimo, en su volver a la fe. Dice que, si la modernidad fue atea, la posmodernidad no puede serlo, porque se rechaza la razón fuerte y se puede optar por la fe.[7] Pero aquí mencionaré otro tipo de acceso más moderado.

Pragmática y hermenéutica

Se trata del planteamiento de alguien que ha estado detrás de la filosofía analítica y también de la tradición posmoderna. Es Charles S. Peirce. Él ha influido en la filosofía analítica con sus innovaciones lógicas y en la posmodernidad, con su idea de la interpretación infinita, la cual se acerca sólo tendencialmente a la verdad. Pues bien, dentro del pragmatismo o más propiamente de su pragmaticismo, Peirce tiene un argumento de la existencia de Dios que me parece fundamental.[8] Frena las objeciones positivistas analíticas, así como las objeciones posmodernistas, pero deja abierto el problema hermenéutico. Dice que no puede demostrar la existencia de Dios, pero que tampoco el ateísta puede demostrar la no existencia de Dios. Su racionalismo o su empirismo no se lo permiten. Tendría que agotar todas las experiencias y tendría que conocer toda la verdad, lo cual es imposible de suyo, y ello le impide concluir lo que desea. La existencia y la no existencia de Dios son igualmente probables e improbables. Están en paridad de condiciones lógicas. Pero Peirce dice que, si permitimos en

---

7 Comunicación personal.
8 Peirce, Charles S. *Un argumento olvidado a favor de la realidad de Dios*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 1996, pp. 69 y ss.

nosotros ese sentimiento que él denomina *musement*, una intuición especial, se irá dando poco a poco en nuestro ánimo lo que él llama una *abducción*, que nos conducirá a aceptar la existencia de Dios. Si lo que aquí tocamos no es algo reductible exactamente a lo racional, ni es conmensurable por la razón, es un sentimiento, una emoción. Y esto nos deja en el punto que habíamos tocado. Más que un argumento lógico, racionalista, se requiere el provocar un sentimiento, una emoción. O, como decía Wittgenstein, más que decir, se necesita mostrar.[9]

Y aquí es donde veo la necesidad de llevar a una nueva síntesis el decir y el mostrar, a lo que pide la filosofía analítica: un acceso logicista y cientificista, y lo que pide la posmodernidad, a saber, un acceso a Dios emocional y alegórico. Por eso he tenido que hablar de una hermenéutica analógica que nos libere de la tensión entre ambos extremos. Pero en lugar de sentido literal, por una parte, y sentido alegórico, por otra, prefiero hablar de un sentido simbólico, uno que los conjunta a ambos, en delicado equilibrio o desequilibrio, en cierta concordia, si no en apretada síntesis. Trato de salvaguardar cierto sentido literal, pero con la simbolicidad que pueda encerrar. Un poco como decía Paul Ricoeur, la palabra y el evento, acontecimiento o hecho;[10] esto lo entiendo así: no hay sólo hechos, ni sólo palabras o interpretaciones, como quería Nietzsche, sino que hay hechos cargados de ese sentido que contie-

9 Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus logico–philosophicus*, Tecnos, Madrid, 1973, 4.1212 y 6.522.

10 Ricouer, Paul. "Structure, word, event", en Ricouer, Paul, *The conflict of interpretations,* Northwestern University Press, Evanston, 1974, pp. 84 y ss.

nen. Y como lo que más da sentido, porque contiene más riqueza de significación, es el símbolo, hay que poder tener una lectura a un tiempo literal y simbólica, que rescate lo que se pueda conservar de realidad, de hecho, de ontologicidad, y lo más rico que es el sentido, lo hermenéutico o semiótico, que se encuentra en los hechos mismos en su relación con el hombre. No son hechos neutros, están cargados de sentido. Porque pura hermenéutica borra la ontología, pero pura ontología, sin hermenéutica, dice poco al hombre. Se necesita hacer una ontología y una hermenéutica para hablar de Dios. Porque sin ontología, el acceso a Dios nos lleva a un Dios puramente simbólico, pero en definitiva no real, inexistente, sin nada. Hay que evitar eso y hay que recuperar la posibilidad de hablar de un Dios vivo, esto es, existente. Pero también hace falta la simbolicidad, para acceder a un Dios no solamente existente, que es lo mínimo, sino además vivo, que es lo máximo, esto es, que dé vida, que nos haga vivir en el espacio de sentido que todos necesitamos.

Recuperando algo que ya dice la teología de la liberación, en la línea del marxismo, me parece que lo hace falta es una ontología profética y una hermenéutica profética también. Una hermenéutica que nos ponga, por el símbolo, en el camino del acceso a Dios, porque precisamente el símbolo es el que nos pone en contacto con Él, el que nos da el sentido de su presencia. Y tiene que ser una ontología que nos dé un Dios significativo para el ser humano, que le diga algo al hombre, que pueda dialogar con Él. Ya Karl Rahner decía que la principal razón por la que aceptaba a Dios era porque el no aceptarlo era para él igual que

el sinsentido.[11] Es decir, aceptaba a Dios porque le daba sentido. Su acceso a Dios era el camino del sentido, el darle una vida digna de ser vivida, capaz de ser afrontada con alegría, con felicidad. Sólo aceptará a Dios aquel que reciba de Él algún sentido.

Analogía e iconicidad: juntar el decir y el mostrar

Pero el signo, según Peirce y Gottlob Frege, tiene tanto el aspecto de sentido como el aspecto de referencia. El sentido nos da comprensión, la referencia nos da explicación, nos señala un objeto, la posibilidad de una realidad a la que apunte el sentido. Ahora está muy extendido rechazar la referencia y aceptar sólo el sentido en los signos, en la significación. Pero, en una situación semiótica normal, el signo tiene tanto sentido como referencia, el sentido en ella es el camino hacia la referencia; más aun, sólo hay sentido si encamina a una referencia o a la posibilidad de discernir una referencia, aun sea de manera dificultosa y con riesgo de equívocos, que es lo que ha hecho desesperar a muchos de salvaguardar ese aspecto referencial y lo han tirado por la borda, quedándose sólo con el sentido, que es lo que está más asegurado. El sentido, la coherencia, es una condición necesaria, pero no suficiente, de la significación. Se requiere la referencia, el recurso a la experiencia, el lado objetivo, para ser válida. El sentido es como la parte trascendental o a priori de la significación, y la referencia es

11 Rahner, Karl. "Sobre la posibilidad de la fe hoy", en Rahner, Karl, *Escritos de teología*, vol.V, Taurus, Madrid, 1964, pp. 16–17.

como su parte empírica, o a posteriori. Y ambas se necesitan. No digo que todo dependa de la verificación empírica, no pretendo volver al antiguo y caduco verificacionismo positivista, pero tampoco acepto que el puro coherentismo baste. Coherencia y correspondencia, sentido y referencia, esto es, sintaxis y semántica, precisamente conjuntados por obra de la pragmática y la hermenéutica, se necesitan y ayudan para un conocimiento tan importante como es el que podría conducir a Dios.

Se puede alegar que el discurso religioso es autorreferente y que por tanto no tiene verificación; sólo sería coherente en definitiva y no propiamente referencial. Hans Georg Gadamer dice que el mito, la saga, no se refieren a otra cosa simbolizada, pero también dice que se refieren a un hecho; no al que se narra, pues él bien puede ser inexistente, sino al que es suplido por nosotros, por nuestra condición actual.[12] Por ejemplo, cuando oímos o leemos el mito de Adán, el relato no se refiere a un hombre que llevó ese nombre sino a cada uno de nosotros mismos. Además de dar sentido, señala una referencia, algún aspecto de nosotros; una referencia indirecta y anómala, ciertamente, pero también una referencia, al fin y al cabo. No se puede decir que sólo haya sentido, sin referencia. No es tan simple. En el caso del Dios judeocristiano hay cierta dirección referencial, ontológica, pero no es la única ni la más importante. Casi todo se dice como una historia, se narra como acontecimiento. Pero es una historia salvífica e importa más lo que nos dice a nosotros, lo que interpretamos que

12 Gadamer, Hans Georg. *La actualidad de lo bello*, Paidós, Barcelona, 1991, p.105.

se aplica a nosotros. Si esa historia se leyera sólo referencialmente, como algo verificable, en su sentido literal, no tendría mayor relevancia. Aquí acuden a nuestra ayuda los exégetas medievales, que buscaban ciertamente un sentido literal, pero sobre todo un sentido espiritual o simbólico, que podía ser analógico o moral, alegórico y anagógico o místico. Buscaban el sentido espiritual más que el literal, pues, como dice san Pablo, "la letra mata y el espíritu da vida" (II Co: 3,6).

Es como en las metáforas, que nos pueden servir como paradigmas. Incluso en ellas hay referencia además de sentido, una referencia ciertamente indirecta, pero la referencia ha sido rescatada aun para las metáforas, solamente que no se trata de una referencia simple sino compleja, mediada por el sentido metafórico, no por el sentido literal de la metáfora misma.[13] La metáfora se refiere de manera indirecta a la vida y a veces también a la muerte, porque de ella suele hablarse metafóricamente. En el fondo es hablar del misterio y de él sólo puede hablarse indirectamente, mediante cifras.

Me resuena al socaire, la voz de Derrida, quien dice: ¿Cómo hablar?, y añade: ¿Cómo no hablar? Por eso enfrenta lo que él mismo ha visto como una teología negativa, o ateología. Emmanuel Lévinas añadiría: ¿Cómo callar? ¿Cómo no abandonar las palabras tan imperfectas, frente al misterio? ¿Cómo no callar nosotros para que se muestre en sí mismo lo totalmente Otro? Volvamos a la explicación

---

13 *Cfr*. Ricoeur, Paul. *La métaphore vive*, Seuil, París, 1973; Beuchot, Mauricio. "Análisis semiótico de la metáfora", en *Acta Poetica*, núm.2, UNAM, México, 1980, pp. 113–125.

que señala Wittgenstein, autor que ha influido mucho en la actualidad, tanto en la analítica como en la posmodernidad. Existen el decir y el mostrar. Lo que no se puede decir habrá que mostrarlo. De lo que no se puede hablar, mejor es callar y dedicarse a mostrar.

Pero de nuevo aquí son contrapuestos, irreductiblemente, el decir y el mostrar. Dice Wittgenstein: Lo que se puede decir es bien poco, la ciencia. Lo importante de la vida (la ética, la estética, la religión o lo místico) no se puede decir, sólo se puede mostrar.[14] Debemos ser ambiciosos y tratar de decir el mostrar, y mostrar el decir. Aquí sí tenemos que ser trasgresores, es el auténtico sentido de la trasgresión, del ir más allá, del trasponer los cerrojos de lo prohibido, de lo *interdictum*, de lo que no se nos dejó decir o no se nos quiere escuchar.

En la fórmula de Wittgenstein, del decir y del mostrar, se encierran las claves de mucho de lo que han sido la analítica y la posmodernidad. La analítica quiere decirlo todo, renuncia a mostrar, y la posmodernidad quiere mostrarlo todo, renuncia a decir, busca el silencio y acalla los grandes relatos, y se queda en una narrativa pequeña, metafórica y secreta, que esconde lo que dice, que muestra y no dice.

Hay que atreverse a mostrar el decir y a decir el mostrar. Pero eso ahora se puede comprender, tenemos que construir una hermenéutica analógica, que junte lo *katafático* y lo *apofático*, en lo profético. Que no se queda con el sentido literal y puede acceder al alegórico, metafórico y simbólico, pero viviendo de la tensión entre los dos, puesta en el límite

---

14 Wittgenstein, Ludwig. *Op. cit*, 6.42 ss.

de ambos, colocada en la común frontera donde se tocan ambos extremos. La enseñanza que nos dan los analíticos, con sus ansias de decir, la lección que nos dan los posmodernos, con su escepticismo hacia el decir y su preferencia por el mostrar, nos conducen a un punto de encuentro y tal vez en ese cruce de caminos como la encrucijada en la que se aprecia Hermes, el patrono de la hermenéutica y tal vez en ese cruce de caminos se cruzan también el decir y el mostrar, lo literal y lo alegórico, metafórico o simbólico, en un cruce proporcional, analógico.

Conclusión

Termino mi decir, ojalá lo pudiera mostrar. Con una "hermenéutica analógica" conjuntaríamos esos dos polos de nuestro discurso humano, que son la metonimia y la metáfora. Y tendríamos la posibilidad de atrapar el sentido sin perder la referencia, algo de la razón con la iluminación de la fe. Porque con la interpretación el filósofo se llega a las cosas que reposan a la sombra de sus nombres; con la analogía las toca, y ellas despiertan.



Sobre la racionalidad del teísmo

Hay dos temas que están íntimamente conectados en el teísmo. Son del Absoluto: el de la existencia de Dios y el de su esencia o propiedades. Tanto la soledad humana como la muerte nos llevan a plantearnos el problema de la trascendencia o del Absoluto, son experiencias límite. Para ver si este puede tomarse como una salida de salvación, pero desde el ámbito filosófico nos obliga a meditar en la posibilidad de su misma existencia, para después examinar su esencia o atributos, en los cuales encontraremos esa respuesta.

Manteniéndonos en un plano puramente filosófico, es decir, racional, o que no usa premisas reveladas como en la teología, hemos de hacer una reflexión seria sobre estos temas. Estamos en la filosofía de la religión —y no en la teología—, cualquiera que esta sea. No podemos confundir ni mezclar la teología con la filosofía, son dos hábitos diferentes, como reconocía el propio santo Tomás, sino utilizar limpiamente el método y los criterios empírico–racionales de la filosofía y valientemente abordar los problemas, logrando remontarnos hasta una gran altura, en la que se encuentra el paso a lo Absoluto.

Nos toca, pues, abordar ahora el tema de las pruebas de la existencia de Dios. Son los argumentos racionales que se han buscado para apoyar la razonabilidad de la creencia en Él. Por supuesto que no confieren la fe, pues si de algo hay demostración, ya no hay fe; tampoco parece que lleguen a ser demostración, pues a pocos satisfacen y, además, sigue habiendo fe. Suena parecido a algo que ha dicho Guillermo Hurtado: "Repasé entonces todos los argumentos sobre la inexistencia de Dios. Pero pronto descubrí algo que me dejó helado: examinándolos con sumo cuidado ninguno de ellos me convenció —siempre hay una manera de bloquearlos en algún punto".[1] Algo semejante ocurre con los argumentos a favor de la existencia de Dios. En algún punto los puede bloquear alguien. Pero, ya que también los de la inexistencia son susceptibles de ese bloqueo, tienen paridad; valen *a pari ratione*. Por lo menos por eso vale la pena atender a ellos. Dado que la existencia de Dios no es a priori imposible ni evidente, se han ofrecido esos argumentos.

Sobre la existencia de Dios

En esta línea, me parece importante el libro sobre la racionalidad del teísmo, compilado por Adolfo García de la Sienra.[2] Poco a poco van pasando los tiempos en los que de manera simplista y machacona se consideraba cualquier fe religiosa como irracional, como irremediablemente conde-

---

1 Hurtado, Guillermo. "La crisis de mi ateísmo", en *Ixtus*, año XIII, núm.54, Jus, Cuernavaca, 2005, p.58.

2 García de la Sienra, Adolfo (ed.) *The rationality of theism*, Rodopi, Amsterdam / Atlanta, 2000.

nada a no tener ningún sustento en la razón y a reducirse a mero fundamentalismo. Pero se olvida que, al menos en el cristianismo, y esto desde sus orígenes, se hicieron grandes esfuerzos para dar razón de la fe. Por supuesto que nunca se ha tratado de reducir la fe a la razón, pero sí de tratar de hacer ver que la fe no es mera irracionalidad, tiene bases razonables, plausibles.

Los santos padres apologetas o apologistas se dedicaron precisamente a eso, a buscar razones que hicieran aceptable esa nueva fe. Provenían de la filosofía griega, o dialogaban con los filósofos griegos, en el helenismo del momento, tan adelantado en doctrinas y escuelas, con unas herramientas ya muy sofisticadas y que no aceptaban cualquier argumento. Si bien se dice que al principio la religión cristiana se extendió más bien en el pueblo pobre e ignorante, pronto fue abrazada también por personajes que no podemos sino decir que fueron pensadores brillantes, como Justino e Ireneo, que eran filósofos o *rhetores*, y no se podían contentar con poca reflexión para dar el paso de su conversión.

San Agustín, como todos sabemos, fue ciertamente un genio y abordó en escritos como los *Soliloquios* o *Sobre la doctrina cristiana* la problemática de la racionalidad que podía tener la fe cristiana. Luego, san Anselmo quiso fundar la religión en la sola razón (*sola ratione*, como decía él y quedó como un lema). Casi todos los escolásticos trataron el problema, sobresaliendo entre ellos Tomás de Aquino, con sus célebres argumentos, a los que humildemente y consciente de la dificultad del asunto los llamó "vías", caminos, preámbulos de la fe. Un adalid de estas pruebas fue Juan Duns Escoto, que introduce en la lógica modal el argumento por la conveniencia, intermedio entre

la posibilidad y la necesidad. Raymundo Lulio, antecedente de la lógica matemática, quiso operar con razones necesarias la demostración mediante procedimientos lógicos de índole combinatoria, es decir, de lógica técnica ya. Lo siguió Gottfried Wilhelm Leibniz y hasta la actualidad volvemos a encontrar diferentes lógicos que han intentado alguna célebre prueba.

Se añaden otros planteamientos, algunos interesantes. Así la reconstrucción que Richard Swinburne hace de argumentos de tipo inductivo para la existencia de Dios, y ya no solamente de orden deductivo.[3] Son menos contundentes, pero tal vez más acordes con la naturaleza de la fe, pues se quedan en el ámbito de lo plausible, sin pretender mayor fuerza probativa o apodicticidad lógica. Planteamientos como el de Alvin Plantinga, que remite la carga de la prueba, u *onus probandi*, al ateo, y dice que no le toca probar al teísta, porque él ve con mucha evidencia la existencia divina.[4] Ciertamente el que recoge la carga de la prueba es el que tiene el trabajo más pesado, casi hercúleo o titánico de construir la difícil argumentación. Si el no teísta acepta la carga de la prueba, se verá con las mismas dificultades con las que se ve el teísta al querer edificar la prueba. Ni más ni menos. Y entonces sus demostraciones parecerán, también, siempre inconcluyentes; sólo con la

---

3 Swinburne, Richard. "Cosmological and teleological arguments", en García de la Sienra, Adolfo (ed.), *The rationality of theism*, Rodopi, Amsterdam / Atlanta, 2000, pp. 109–125.

4 Plantinga, Alvin. "The *onus probandi* of theism", en García de la Sienra, Adolfo (ed.), *The rationality of theism*, Rodopi, Amsterdam / Atlanta, 2000, pp. 181–271.

condición de que no sea simplista y quiera dar también por evidente la no existencia de Dios.

Hay interesantes críticas de las pruebas tradicionales desde la lógica actual, como las de Joseph M. Bochenski.[5] Puntos de vista también llamativos, como el buscar la prueba a través de lo que Blaise Pascal llamaba las "otras razones", a saber, las del corazón, como las pruebas que trabajan con el deseo de ver a Dios, o con el anhelo y la esperanza. También otras que proceden por el crecimiento y la madurez psicológica, haciendo ver que una cerrazón completa a la divinidad es tan patológica como el fundamentalismo fanático. Vuelve el tan interesante argumento ontológico de san Anselmo, ahora formulado en la más exquisita lógica modal. Tal parece que ese famoso argumento clásico está destinado a renacer como un fénix.

Sólo quisiera añadir a esto dos consideraciones. Alguien que es muy seguido en la actualidad es Karl Popper. En la línea de Popper hubo un autor, Hans Albert, que en un famoso libro, *La miseria de la teología*, trató de usar la teoría popperiana para mostrar lo irracional de la fe religiosa. Pero no pudo, porque ante todo el procedimiento de Popper ya no es verificacionista sino falsacionista y se dedica, más que a demostrar, a demarcar lo que es científico. Es científico aquello que pueda ser falsado empíricamente. Por supuesto que la conjetura de la existencia de Dios no puede ser refutada empíricamente, pues sólo admite razones indirectas, reflexiones complicadas, consideraciones que regresan de lo empírico. Incluso que van más allá, pues son más bien

5 Bochenski, Joseph M. "The five ways", en García de la Sienra, Adolfo (ed.), *The rationality of theism*, Rodopi, Amsterdam / Atlanta, 2000, pp. 61–92.

lógicas y ontológicas. Pero lo único que puede probar la aplicación del famoso criterio de Popper es que Dios no es objeto de la ciencia empírica, digamos de la física o de la astronomía.[6] Pero nada más. Incluso, si redujéramos lo científico a lo que puede ser contrastado empíricamente, ya sea de manera verificacionista o falsacionista, tendríamos que excluir muchas cosas con las que la ciencia actual funciona y sin las cuales se destruiría ella misma, principios y causas de orden ontológico. Fue lo que el propio Popper vio al final de su vida, cuando ya admitía la metafísica, que tan ferozmente demarcó y excluyó al principio de su pensamiento.

La otra cosa que deseo añadir es que se ha olvidado mucho el famoso argumento de Charles S. Peirce a favor de la existencia de Dios. Por algo él mismo lo llama "el argumento olvidado".[7] Ese gran lógico y semiótico que fue Peirce, fundador de la lógica matemática, era teísta y elaboró un argumento a ese propósito. Es cierto que no te puedo demostrar la existencia de Dios, pero tú tampoco me puedes demostrar su no existencia, y conste que ambas cosas con los mismos recursos empíricos de la experimentación y trascendentales del razonamiento lógico. Tiene que acudir a nosotros otro ingrediente, y él apela a lo que

6 Popper hace ver que la ciencia misma está basada en supuestos aceptados por fe, como el de que hay regularidades o leyes en las cosas que podemos descubrir y en otras ideas metafísicas sumamente oscuras. Véase Mardones, José María. "El problema de Dios y la falibilidad de la razón. El racionalismo crítico de H. Albert", en Gómez Caffarena, José y José María Mardones (coords.), *Cuestiones epistemológicas. Materiales para una filosofía de la religión*, t.I, Anthropos, Barcelona, 1992, pp. 261–262.

7 Peirce, Charles S. *Un argumento olvidado a favor de la realidad de Dios*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 1996, pp. 69 y ss.

él llama la abducción (que no es ni inductiva ni deductiva, sino previa a todo ello), y el cúmulo de probabilidades para una explicación causal estará a favor de la existencia de un principio trascendente, el cual dará razón de la realidad y será el único que de manera lógica, independientemente de nuestras preferencias teóricas, explicará mejor el mundo.

Alguien que en México dedicó mucho esfuerzo a las pruebas de Dios fue José Rubén Sanabria, uno de mis maestros en el Departamento de Filosofía de la Universidad Iberoamericana. Ya que hablaba tanto de Dios y lo suponía en su discurso, también se dio a la ardua tarea de buscar pruebas en apoyo de su existencia. A ello dedica su libro *Filosofía del absoluto*, de 1966,[8] donde efectúa un buen recorrido por los principales temas de la teología natural o teodicea. Examina las pruebas de la existencia de Dios, que son, por cierto, la parte más fundamental del tratado, y luego se refiere a la esencia de Dios, que es el otro gran tema, a saber, el de sus atributos o naturaleza. Comenzaré con la argumentación que trata de demostrar la existencia de Dios, para pasar después a considerar algo sobre sus atributos o esencia.

Se pueden intentar varios tipos de prueba, pero sobre todo las cinco vías de santo Tomás, de las que Sanabria ofrece análisis puntuales, detenidos y profundos. Mas lo primero que tiene que hacer respecto a ello es comenzar por examinar la misma noción de prueba que se puede dar de Dios.[9] No es, por cierto, una prueba científica, pues tendría

---

8 *Cfr*. Sanabria, José Rubén. *Filosofía del absoluto. Afirmación y rechazo de Dios en diversas corrientes filosóficas*, Progreso, México, 1967.

9 *Ibidem*, p.19.

que ser una prueba empírica y eso la haría imposible. Es una prueba conceptual, que ciertamente toma en cuenta la experiencia, pero que no se puede quedar en ella.

Se centra en la explicación de las nociones de inmanencia y trascendencia. La trascendencia de Dios es una trascendencia ontológica, es el Ser primero absoluto trascendente. Este es el ser que se esforzará por demostrar. Analiza el empirismo y el materialismo, que hacen imposible de entrada la existencia de Dios; trata del idealismo, pero señala su separación con respecto a él, y trata del existencialismo, que tiene una vertiente atea y otra teísta. En la primera están Martin Heidegger, quien aun cuando su filosofía no niega la trascendencia es ateológica,[10] y Jean–Paul Sartre, que sí niega explícitamente la trascendencia. En cambio, Gabriel Marcel y Louis Lavelle son existencialistas cristianos. Ellos sí están abiertos a la trascendencia divina; en cambio, otros, como Maurice Merleau–Ponty, sin negarla están sólo abiertos a una trascendencia humana, del porvenir del hombre. También habla del neopositivismo y trata de refutar esas vías cerradas. Da mucha importancia a Immanuel Kant y su declaración de las pruebas como improcedentes, basadas en antinomias de la razón pura.

Para poder afirmar el Absoluto, Sanabria comienza a reunir ciertas condiciones o requisitos, como el de la experiencia del ser, el del principio de causalidad, al cual dedica un extenso tratamiento, de cara al indeterminismo de la física. También estudia el juicio en su condición gnoseológica, sobre todo como síntesis cognoscitiva que refleja lo real. Utiliza a los tomistas trascendentales (principalmente

10 *Ibid*, p.29.

Karl Rahner, Johannes Baptist Lotz y Emerich Coreth) para ver el juicio como aseveración sobre el ser y para establecer heideggerianamente al ser por encima de los entes.[11] Así, el ser es el fundamento de los entes, el cual apunta hacia un Ser subsistente como fundamento último de los mismos.

De manera semejante, realiza, además de este proceso epistemológico, un proceso que podríamos llamar antropológico, es decir, que parte del hombre. El hombre es el lugar donde el ser se hace presente. El ser se hace presente al hombre por medio de la pregunta que este se hace acerca del ser. Eso lo introduce a la ontología, y en ella se desarrolla una reflexión que conduce al desvelamiento de la trascendencia del ser. El hombre puede alcanzar el infinito, porque su intelecto, aun cuando es finito, tiene la tendencia y la posibilidad de lo infinito. Dice Sanabria: "Existo, luego existe Dios. Conclusión: yo no soy el ser; luego necesariamente tiendo hacia el Ser".[12] Es decir, al darme cuenta de que soy un ente más en el seno del ser, tengo que reconocer que hay un Ser al cual tiendo.

También practica el acceso cosmológico, esto es, del mundo a Dios. Se detiene en el carácter contingente del mundo, que es el principal fundamento para la argumentación; pero pasa a las cinco "vías" de santo Tomás, por ser ya algo clásico en la filosofía. Analiza con cuidado cada una de ellas, en sus textos y sus implicaciones, y luego pasa a las críticas principales que se les han dirigido. Como sabemos, las vías tomistas son la del movimiento, la de las causas eficientes, la de la contingencia, la de los grados de ser y la de la causa final o teleología

---

11 *Ibid*, pp. 55–56.
12 *Ibid*, p.67.

o gobierno del mundo.[13] En cuanto a la crítica de las pruebas, Sanabria dedica todo un capítulo a las objeciones de Kant,[14] muy cuidadoso, como ya lo he dicho. También examina algunas objeciones provenientes del marxismo.[15] Y termina esta parte con algunas consideraciones sobre el ateísmo, que se ve propiciado por causas psicológicas, sociológicas y filosóficas.

Sanabria entró al espinoso problema de dar una prueba de la existencia de Dios en la obra mencionada. Para mostrar la seriedad de sus investigaciones en este campo de la filosofía de la religión, he seleccionado el planteamiento que realiza para ofrecer dicha prueba. No se trata, por cierto, de una prueba apodíctica ni contundente; él es consciente de que sólo se puede alcanzar una prueba que muestre la razonabilidad de la creencia en Dios, esto es, su carácter de no contraria a la razón. Por ello, viene a cuento lo que en ese libro escribe sobre el solo planteamiento de una posible prueba de Dios, ya que nos muestra lo cuidadoso y exigente de su filosofar.

A cumplir con esta exigencia apunta la atención de Sanabria, para comenzar a preparar la elaboración de su prueba. Por eso, comienza precisando lo que va a entender por prueba, para que no se espere de su discurso algo que no corresponda.[16]

Así, lo nuclear es aquí el sentido que Sanabria da a la palabra "probar" o "demostrar"; en este caso, qué hemos de entender por probar o demostrar la existencia de Dios.

---

13 *Ibid*, pp. 77–88.
14 *Ibid*, pp. 89–94.
15 *Ibid*, pp. 94–102.
16 *Ibid*, p.19.

Él nos previene, por supuesto, para que no esperemos una demostración en el sentido matemático: evidente, apodíctica, axiomática.[17] No se dan en este caso las condiciones necesarias ni suficientes para arribar a la conclusión deseada de la existencia de Dios con toda claridad y distinción. No se puede.

Tampoco hay que esperar una prueba o argumentación como la que se hace en las ciencias naturales. Si no podemos tener una demostración matemática de Dios, tampoco podemos tener una demostración natural, que resultara de la experiencia directa o de la experimentación realizada en laboratorio. No podemos dar a la existencia de Dios una verificación directa como es la que se exige las más de las veces en las ciencias naturales, en las cuales se demuestra una hipótesis por la deducción de consecuencias que se pueden constatar de manera empírica. La existencia de Dios, aunque se pudiera plantear como una hipótesis, no puede ser contrastada de manera directa con la experiencia. Es algo más delicado y complejo.

Se trata de un tipo de prueba diferente. Es más bien una aproximación, lo que podemos señalar como la caracterización propia de estas vías o pruebas. Hay un carácter indirecto, mediato y de segundo orden que anima a estas pruebas. No pueden ponernos a la vista de Dios, no pueden conducirnos a la visión directa de Dios. Pero sí pueden ponernos en el camino que conduce hacia Él a través de nuestra experiencia interior.[18]

---

17 *Ibid*, p.20.
18 *Ibid*, pp. 77 y ss.

Se trata de caminos, de accesos que nos llevan a esa postulación de un Absoluto. Es claro que en el pensamiento de Sanabria no se encuentra la idea de que se pueda aportar una prueba totalmente necesaria y evidente de la existencia de Dios. Eso quitaría todo mérito a la fe. Sanabria se mostró siempre más inclinado a la vivencia honda que al racionalismo de cualquier índole. Por eso vemos en su planteamiento de acceso a la existencia de Dios el lugar tan importante que concede a las "pruebas" que proceden de la experiencia interior. Eso estaba de acuerdo con su orientación existencialista cristiana.[19] En esa línea, Sanabria llegaba no solamente a un Dios creador, pero lejano; llegaba sobre todo a un Dios personal, cercano, y en concreto a un Dios de amor. Tal era su prueba, centrada en la experiencia interior.

Eso se reflejaba mucho en el encuentro que planteaba con Dios a través del encuentro con los seres humanos, como compañeros de camino en este viaje que es la vida. Pues allí, siguiendo mucho a Marcel, recuperaba la antigua idea del hombre como un ser caminante, un *homo viator*, es decir, que se halla principalmente en el camino hacia la muerte y que le tiene que dar un sentido a ella, para que tenga sentido la vida. De ahí su meditación tan persistente sobre el problema o misterio de la muerte, que es también el problema o misterio de la vida.[20]

---

19 *Ibid*, pp. 151–160.

20 Una prueba un tanto distinta es ofrecida por Mortimer J. Adler en su libro *Cómo pensar acerca de Dios* (Grijalbo, México, 1986, pp. 98 y ss). Dice que no hay que presuponer que todo tiene causa, porque Dios no la tiene, ni hay que presuponer que el mundo no tiene principio ni fin, como tampoco el que no haya ninguna causa.

La esencia o los atributos de Dios

Después de esto, Sanabria analiza en su libro los predicados de Dios, o su esencia y naturaleza, como su infinitud, su unicidad, su inmutabilidad y eternidad, su inmensidad y omnipresencia, al igual que su omnipotencia, ligada a su providencia. De esta última se pasa a la libertad del hombre frente a Dios y al difícil problema de la permisión del mal por parte de Dios. Todo esto desemboca en el esclarecimiento de qué puede ser Dios para el hombre contemporáneo,[21] que habrá de ser, sobre todo, un Dios vivo, de conocimiento y amor.

De esta manera, vemos que Sanabria nos conduce a un tratamiento original y significativo de la naturaleza de Dios. No se contenta con ver las propiedades o los atributos que se le asignaban en la tradición escolástica; tampoco se queda en darles un tratamiento según los autores mejores y más informados que en su momento abordaban esa temática. Avanza a algo más, cuestión en la que acompaña a otros autores que, sin separarse de la vertiente escolástica, se ayudaban de los pensadores existencialistas para hablar de un Dios que resultara llamativo para el hombre, singularmente para el hombre de su época, la de los años sesenta, que era sobre todo el que estaba influido por el existencialismo. Por eso se ve que conduce a un Dios de tono existencial, apropiado para las expectativas y los anhelos del hombre en ese momento, acuciado sobre todo por la angustia a la que movían los filósofos de la existencia. Así,

21 Sanabria, José Rubén. *Op. cit*, pp. 151 y ss.

muestra un Dios cercano y cálido, que puede dar amor al hombre, con lo cual se calmen sus angustias y tristezas. Es un Dios adecuado para el ser humano con el que entablaba su diálogo filosófico.

Y es que, en efecto, la reflexión que hizo José Rubén Sanabria sobre la existencia de Dios se dio en el diálogo con las corrientes de su tiempo. No sólo fue una reflexión profunda y precisa. También estuvo informada de los principales movimientos filosóficos de su momento, por lo que Sanabria hizo fue un auténtico diálogo con las filosofías no creyentes. La filosofía positivista lógica y la filosofía marxista estuvieron presentes en su reflexión y en su diálogo, pero sobre todo lo estuvo el existencialismo, que fue la corriente que por su formación, estudios e incluso temperamento le fue más cercana. De hecho, no sólo conocía bien a los autores existencialistas sino que su pensamiento propio y personal tenía muchas de las características de ellos. Fue el que desplegó y desarrolló el existencialismo en nuestros medios, en particular en la Universidad Iberoamericana de esos años.

Podemos decir que fue nuestro existencialista cristiano. Y ello no significa que se haya quedado atrás en el pensamiento de la época. A pesar de que el marxismo y la filosofía analítica se impusieron después en la escena filosófica, el existencialismo ha vuelto en varias formas de la filosofía posmoderna. Nada menos que en el propio Heidegger, que se encuentra omnipresente y se muestra como uno de los autores más influyentes en la filosofía de nuestra hora. De hecho, la posmodernidad revive muchas de las características que tuvo el existencialismo. De ahí que Sanabria se mostrara tan comprensivo con la posmodernidad, después

de haber recorrido la experiencia existencial de su época. Fue un filósofo vivo, pues, que no repetía los conocimientos sino que los adaptaba a las nuevas situaciones y que sobre todo los llenaba de su propia vida e inspiración.

Esto se detecta en muchos de sus últimos escritos, dedicados a la problemática de esta época filosófica llamada de posmodernidad o tardomodernidad. Parecía que ya la conocía, que había tenido ya la experiencia de haberla recorrido. La conocía casi por connaturalidad, pues muchas de las decepciones, depresiones e ilusiones que expresaban tenían cierto sabor a algo ya visto, *dejà vu*, que sin embargo volvía, regresaba, y que le solicitaba recuperar y actualizar ciertos elementos de su pensamiento que ya había desarrollado y que ahora tenía que retrotraer, pues venían muy a cuento.

Nos queda entonces un tratado competente e ilustrador del problema de la teología natural en el libro que nos dejó Sanabria. Es completo y profundo, planteado en el diálogo con los sistemas filosóficos más importantes y de más presencia en su momento. Pero también con una atención esmerada a quienes, como Kant, habían hecho objeciones fuertes a las pruebas de la existencia de Dios. No se queda en la pretensión de una prueba científica, pues no es empírica, ni tampoco en una prueba matemática, pues tiene supuestos materiales que trascienden el mero formalismo, se sitúa como una prueba ontológica y es la que se realiza en ese tratado de teodicea. Y va más allá, pues trata de que sea algo que dé sentido al ser humano, como lo exigía su diálogo con la filosofía existencialista. Esto es parte importante de lo que el propio Sanabria denominaba su postura existencialista cristiana.

Reflexión sobre las pruebas de la existencia de Dios

Es sabido que, para dar una prueba del *an sit* o de la existencia de algo, basta con la noción nominal del objeto a demostrar. Con ello resulta suficiente para que la prueba proceda, para que la argumentación sea válida y no resulte de un término vacío.

Podemos tener en una medida suficiente el concepto ordinario o incoativo o amplio de Dios, una definición nominal en la que se nos precise lo bastante aquello que significamos con el término "Dios", de manera tal que pueda ser comprensible lo que se quiere demostrar. De algún modo podemos decir que aquí se hace un tratamiento semántico–pragmático del lenguaje sobre Dios. Y es un tratamiento fuerte, que viene más bien a darnos el contexto de la restante argumentación.

De alguna manera lo que tenemos que hacer respecto de las pruebas es recordar que las que elaboró santo Tomás han sido llamadas vías, caminos. Nada más. Son un intento de apuntar hacia Dios de manera indirecta y refleja, reflexiva, por refracción con lo que a Él conduce. Las premisas son difícilmente aceptadas por todas las escuelas, pero hay elementos en ellas que señalan un camino; que, si se aceptan en lo esencial, conducen hacia el objetivo apuntado, que es el llegar a la razonabilidad de la existencia de Dios. Para emprender el camino argumentativo, racional o filosófico hacia Dios, hay que ir de una manera a posteriori, que no trata de llevarnos a Él como si pudiéramos deducirlo a priori con absoluta claridad y distinción. Hay que ir por un camino más inductivo o, como lo llamó Peirce,

abductivo, de manera laboriosa y ardua. Así podrá llegarse a un comienzo en el que después se desata y conduce la experiencia interior, con lo cual el filósofo funge como una especie de mistagogo. Nada más introduce en el misterio, en lo trascendente; pero nada menos. Es gracias a esa experiencia interior, no gracias a la sola argumentación racional, que podemos tocar al menos mínimamente la existencia de Dios. Es como decían los viejos textos de lógica escolástica acerca de la inducción: que, solamente tomada como inferencia, era falaz, falacia de petición de principio, tomar los individuos en general y aplicarles algún predicado; tenía que haber algo más que la inferencia, algo que hiciera válida la inferencia y le quitara ese carácter de falaz y eso era la intuición de la forma, de la estructura profunda de la realidad estudiada.

La prueba de san Anselmo, llamada también ontológica —aunque, según algunos, impropiamente—, ha atraído mucho la atención. Daremos un resumen de la misma, y algunas reconstrucciones recientes que ha recibido.[22] Hay varios lógicos contemporáneos que la han estudiado, entre ellos Norman Malcolm, Alvin Plantinga, Walter Redmond y William L. Rowe.

Malcolm encuentra dos formulaciones, aunque parece que san Anselmo las toma como la misma, es decir, como equivalentes. Una tiene la estructura de una reducción al absurdo (la del *Proslogion*, capítulo 2). Dios es aquello mayor que lo cual no puede existir nada. Pero la existencia real es más perfecta que la existencia mental, y, por lo tanto,

22 Un tratamiento más amplio puede encontrarse en Beuchot, Mauricio. “El argumento ‘ontológico’ de san Anselmo”, en *Medievalia*, núm.15, UNAM, México, diciembre de 1993, pp. 24–31.

Dios debe existir no sólo en nuestro pensamiento sino también en la realidad, pues de otra manera no sería aquello mayor que lo cual nada existe. Malcolm considera falaz esta formulación, pues implica la predicación de la existencia, cosa que cree que Kant demostró que es inválida.[23]

La otra formulación (del *Proslogion*, capítulo 3), según Malcolm, no incurre en falacia. También tiene la estructura de una reducción al absurdo. Dios es aquello mayor que lo cual nada puede existir. Y es imposible pensar que no exista, esto es, es necesario que exista. Pues entonces habría algo mayor que aquello mayor que lo cual nada puede pensarse. Aquí Anselmo no sostiene que la existencia es una perfección sino que lo es la imposibilidad lógica de la no existencia, esto es, la existencia necesaria. Según Malcolm, Anselmo dice que la existencia contingente no puede predicarse de Dios sino solamente la necesidad de su existencia o la imposibilidad de su existencia. Y demuestra que predicarle la existencia imposible lleva al absurdo. Por eso debe predicársele la existencia necesaria.

Rowe entresaca la estructura lógica del argumento,[24] que doy un poco modificada, para que se vea mejor la secuencia lineal de la inferencia.

(1) Dios existe en el entendimiento. [Premisa.]
(2) Dios puede existir en la realidad —o es un ser posible, no autocontradictorio. [Premisa.]

---

23 Malcolm, Norman. "Anselm's ontological arguments", en Malcolm, Norman, *Knowledge and certainty,* Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1963, pp. 141 y ss.

24 Rowe, William L. "The ontological argument", en Feinberg, Joel (ed.), *Reason and responsibility*, Dickenson, Encino, 1975, pp. 10 y ss.

(3) Si alguna cosa existe sólo en el entendimiento, pero no puede existir en la realidad, entonces ella puede ser mayor de lo que de hecho es. [Premisa.]
(4) Supongamos que Dios existe sólo en el entendimiento. [Premisa o supuesto de la reducción al absurdo.]
(5) Luego Dios puede ser mayor de lo que es. [De 2, 3 y 4.]
(6) Luego Dios es un ser mayor que el cual alguno es posible. [De 5.]
(7) Luego el ser mayor que el cual ninguno es posible es un ser mayor que el cual alguno es posible. [De 6, sustituyendo "Dios" por la definición que de Él hemos acordado.]
(8) Luego es falso que Dios existe sólo en el entendimiento. [De 7, por reducción al absurdo.]
(9) Luego Dios existe tanto en la realidad como en el entendimiento. [De 1 y 8, por reducción al absurdo.]

Como dije, hay otras reformulaciones, pero no entraré en ellas. Basta esto para darnos cuenta de que, donde menos lo esperamos, encontramos bases racionales para afirmar la existencia de Dios, al menos su plausibilidad; sobre todo, no es falsa a priori, pero tampoco me parece que pueda ser verdadera a priori; por eso santo Tomás desconfió del argumento anselmiano u ontológico y no lo aceptó. Prefirió las pruebas a posteriori, basadas en la analogía; las cuales, aunque no eran tan contundentes, están más al alcance del hombre. Y con todo son sólo eso, argumentos de plausi-

bilidad, no pretenden probar la existencia de Dios en un sentido fuerte; si no, saldría sobrando la fe y todo sería conocimiento apodíctico o lógicamente evidente.

Conclusión

Según se ve, la racionalidad de la existencia de Dios reside en su razonabilidad, en lo probable o razonable que se alcance a hacerla. No habrá, por supuesto, argumentos lógicos contundentes y apodícticos de su existencia, lo contradice la no aceptación de los mismos y de la misma existencia de Dios por parte de muchos filósofos. Pero, también, porque harían superflua la fe y sólo habría conocimiento evidente, lo cual se contrapone a la fe religiosa, que es la que más acerca a aceptar la existencia de Dios. Pero basta con eso, con que los argumentos practicables la hagan plausible, que muestren la creencia en Dios como algo que no merece el calificativo de irracional y gratuita.



Maneras de hablar de Dios

Planteamiento

Hay muchas maneras de hablar de Dios. ¿Cuál o cuáles son las que tocan hoy en día? En la actualidad se encuentran dos formas principales: una afirmativa y otra negativa. La afirmativa es la que predomina en algunos filósofos y teólogos vinculados con la llamada filosofía analítica; la negativa predomina entre los filósofos y teólogos relacionados con el movimiento llamado posmodernidad. Me da la impresión de que el modo afirmativo tiende en exceso a la univocidad, y el negativo a la equivocidad. En efecto, el afirmativo pretende hablar demasiado de Dios, y el negativo pretende callar demasiado acerca de Él.

Hay dos autores clave para la actualidad que son muestra de lo anterior: Ludwig Wittgenstein y Martin Heidegger. En ellos se nota un paso marcado desde una postura rigorista (univocista) respecto del lenguaje, y por ende respecto del lenguaje sobre Dios, a una postura relativista (equivocista) en extremo. Ellos nos ilustrarán para comprender cómo se ha operado este paso en otros pensa-

dores recientes, unos pertenecientes a la filosofía analítica y otros a la filosofía posmoderna.

La vertiente analítica

Wittgenstein, que tanto ha influido en la filosofía analítica, tuvo una lucha entre el univocismo y el equivocismo, que trató de resolver a su manera. En su primera época, marcada por el *Tractatus logico–philosophicus*, busca el univocismo, la forma lógica del lenguaje, la perfecta claridad de una gramática (lógica) filosófica más allá de la lingüística. Pero se decepciona de ello, y poco a poco va pasando de una teoría especular del lenguaje, o del lenguaje como espejo del mundo, a una teoría del lenguaje como juego. Son los juegos del lenguaje de su segunda época, desarrollados en sus *Investigaciones filosóficas*, correspondientes a diversas formas de vida, en el lado social de la praxis, y son los que explican el lenguaje.[1]

Pasa, así, de una ontología casi deíctica, de tendencia univocista, a una antimetafísica y una especie de relativismo en la segunda etapa de su pensamiento. En ella se desliga de la búsqueda de algo universal, para transitar a lo meramente paradigmático, que establece relaciones de parecido con otras cosas, parecidos de familia que se van difuminando poco a poco hasta desaparecer por completo. No queda más que lo múltiple y difuso, lo que discurre hacia la diferen-

1 Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus logico–philosophicus*, Tecnos, Madrid, 1973; Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*, Crítica, Barcelona, 1988; Kenny, Anthony John Patrick. *Wittgenstein*, Revista de Occidente, Madrid, 1974, pp. 193 y ss; Tomasini Bassols, Alejandro. *El pensamiento del último Wittgenstein*, Trillas, México, 1988, pp. 81 y ss.

cia y desvanece la identidad, lo diverso irreductible. De la univocidad exigentísima de la reconstrucción lógico–matemática del lenguaje derivó a una gran equivocidad, la que se halla contenida en el lenguaje ordinario.[2]

Así, en la filosofía analítica se han seguido los dos movimientos. Y es que de hecho en ella ha habido varias etapas. Una etapa positivista, neopositivista, positivista lógica o empirista lógica. Bajo el influjo de Gottlob Frege, Bertrand Russell y el primer Wittgenstein, se buscaba un lenguaje perfecto, una gramática lógica, que captara la forma lógica del lenguaje. Era un proyecto de reconstrucción del lenguaje ordinario (multívoco) como un lenguaje formal perfecto, exacto y unívoco. Es el proyecto del logicismo, aplicado al lenguaje. Se tiene sobre todo una idea sintáctica de exactitud lógica y la idea semántica de que sólo tiene sentido lo que es verificable empíricamente. Frege y Russell no aceptaban eso, pero es a lo que se llegó en el Círculo de Viena, por influjo del *Tractatus* de Wittgenstein, como en Moritz Schlick, Rudolf Carnap y Otto Neurath, a principios de los treinta, y poco después en Hans Reichenbach y Alfred Jules Ayer.[3]

Para que el lenguaje sobre Dios tuviera sentido, debía ser verificable empíricamente, lo cual es imposible. Por ello, más que falso, se lo declaraba insignificante, sinsentido. Al igual que el lenguaje metafísico, el lenguaje teológico se consideraba como puramente emotivo, no objetivo. Sin

---

2 Tomasini Bassols, Alejandro. *Lenguaje y antimetafísica. Cavilaciones wittgensteinianas*, Interlínea, México, 1994, pp. 167 y ss.

3 Rabossi, Eduardo A. *Análisis filosófico, lógica y metafísica*, Monte Ávila, Caracas, 1975, pp. 15–51.

embargo, pronto vinieron los problemas, como lo hace ver Julius Weinberg, quien declara que el principio de verificación empírica es inverificable empíricamente, se refutaba a sí mismo y era en todo caso metafísico también.[4] Se le buscaron remedios o parches, como lo hizo Reichenbach, que hablaba de una verificación que no se podía hacer de hecho sino sólo en principio, una verificación abierta a futuro. Y así hasta que Carl Gustav Hempel dijo que el principio de verificación había recibido tantas enmiendas, que ya había desaparecido, ya no era el mismo. Por fin, Karl Popper desbanca el principio de verificación y lo sustituye por el de falsación, como criterio de demarcación entre lo científico y lo que no es científico (una teoría es científica si es susceptible de ser falsada empíricamente), para distinguir lo que es ciencia de lo que no lo es. Algunos autores, de corte wittgensteiniano, como William Alston, llegaron a hablar de una verificación empírica, pero indirecta, como una experiencia interior, mas ello es ya algo tan distinto, que cambia todo el principio o criterio.[5]

En seguimiento del segundo Wittgenstein, otros volvieron a valorar el lenguaje ordinario como tal, con todos sus vericuetos y callejones cerrados, sin tratar de reformarlo. De la sintaxis y la semántica se pasó a la pragmática. Al significado como función del uso. Con cierta independencia respecto de Wittgenstein, John Langshaw Austin elabora

---

4 Weinberg, Julius Rudolph. *Examen del positivismo lógico*, Aguilar, Madrid, 1959, pp. 263–265.

5 Hempel, Carl Gustav. “Problemas y cambios en el criterio empirista del significado”, en Ayer, Alfred Jules *et al*. *El positivismo lógico*, FCE, México, 1965, pp. 115–136; Popper, Karl R. *La lógica de la investigación científica*, Tecnos, Madrid, 1973, p.34.

la teoría de los actos de habla.[6] El habla es una fuerza que hace cosas con palabras, actualiza el poder performativo de la competencia lingüística. Más cercano a Wittgenstein, Gilbert Ryle habla del significado como uso, juegos del lenguaje que tienen sentido por la práctica social. Y John Searle continúa en la línea de Austin, señalando las fuerzas ilocutivas y perlocutivas, que producen acciones con el habla.[7] Se llega a dar sentido a Dios como una palabra, un concepto circulado por el lenguaje, un contenido de las fuerzas ilocutivas y perlocutivas, un término dentro del juego de lenguaje religioso, dentro de una forma de vida que incluye la religiosidad. Pero no tiene propiamente significado objetivo, como algo real, ontológico, sino como algo subjetivo, emocional. Con ello, lo que empezó como un univocismo muy fuerte acaba en un equivocismo extremo. De la rigidez se pasa al relativismo, tan grande, que todo depende del uso lingüístico, del juego y de la experiencia interior, sin importar lo relativa y subjetiva que sea.

Pero esto difícilmente puede ser satisfactorio, porque sujeta al lenguaje religioso y en el fondo a la religiosidad, a un relativismo que disuelve toda objetividad, y entonces ya no hay Dios sino una vaga idea de Dios, o de misterio, o de algo místico, que no se sabe qué es. Otra vez se cae en el equivocismo, después de luchar en vano para alcanzar el univocismo. Se pone en igualdad de condiciones cualquier religión, cualquier secta e incluso cualquier experiencia de

---

6 Austin, John L. *Cómo hacer cosas con palabras*, Paidós, Buenos Aires / Barcelona, 1982.

7 Sobre este sesgo pragmático en la filosofía del lenguaje, véase Beuchot, Mauricio. "Sobre algunas teorías del significado", en *Discurso*, núm.6, CCH–UNAM, México, 1985, pp. 9–32.

Dios, hasta patológica. Apenas quedaría un criterio para discernir. Y por lo menos se tiene uno, que puede ser el resultado de la experiencia religiosa en el ser humano: los cambios que provoca, las mejoras que suscita en nuestra conducta y en nuestra persona. Por supuesto que no sólo hay esto, lo cual puede permanecer subjetivo, pero ya esto indica que hay algo objetivo a lo que se ha atinado, que se ha tocado. No es verdadero porque funciona, funciona porque es verdadero, o al menos tiene algo de verdad. Acepto lo pragmático, pero creo que debe supeditarse a lo ontológico.

Esto por lo que hace a la vertiente analítica de la filosofía actual, originada en Wittgenstein; pasemos ahora a su vertiente posmoderna, gestada ya en Heidegger, que también nos resultará clarificador.

La vertiente posmoderna

Heidegger tuvo también una primera etapa marcada por la univocidad, como llega a mostrarse la empresa de *El ser y el tiempo* (1927).[8] Tal vez influido por un filósofo medieval al que leía mucho, Juan Duns Escoto, campeón del univocismo, al que se le atribuía la *Grammatica Speculativa* que después se demostró ser de Tomás de Erfurt, sobre la que trabajó en su escrito de habilitación para enseñar (*La teoría de las categorías y del significado de Duns Escoto*, 1916). Pero lo hizo influido principalmente por su venerado maestro Edmund Husserl, ya que la fenomenología

8 Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*, FCE, México, 1951.

era en ese contexto el paradigma de la univocidad, de lo claro y lo distinto. A pesar de que la veta hermenéutica le viene a través de Wilhelm Dilthey, el revitalizador de Friedrich Schleiermacher, Heidegger tiene gran admiración por la fenomenología husserliana, cientificista y univocista. Husserl había buscado lo claro y lo distinto, que era el ideal de René Descartes, en sus *Meditaciones cartesianas* (1931), pero poco a poco se fue distanciando de este ideal, que desarrolló en su escrito *La filosofía como ciencia estricta* (1910), decepcionado, hasta llegar a escribir sobre la crisis de la razón y la cultura europeas (1936).

Heidegger irá poco a poco abandonando también esa empresa metafísica, que buscaba la identidad y se pasará al lado de la diferencia. Dentro de su destrucción de la metafísica tradicional, descreyó de la posibilidad de construir una metafísica nueva. Estudió a Friedrich Wilhelm Nietzsche y lo declaró el último gran metafísico, con sus ideas del eterno retorno y la fiesta, el gran desenmascarador del nihilismo de la metafísica occidental, pero incurrió en ese nihilismo.[9] Heidegger también se llenó de nihilismo y escepticismo. En *Sendas perdidas* (1950) y en *De camino al habla* (1959), declaró que el Ser no está en la metafísica sino en el lenguaje y sobre todo en la poesía, pues, siguiendo a su admirado Friedrich Hölderlin, dice que todo lenguaje tiene un origen poético (metafórico, como dirá Nietzsche). No vamos a la metafísica sino a la poesía.

Tal vez había algún aspecto, elemento o línea en el primer Heidegger que iba gestando al segundo, antimeta-

---

9 Heidegger, Martin. *Nietzsche*, 2 vols, Gallimard, París, 1972 (edición original alemana de 1961, recoge trabajos de 1936 a 1946).

físico, pero se ve un paso de una postura confiadamente univocista, a una desengañadamente equivocista. Es sintomático de esto su escrito *Identidad y diferencia* (1957). Allí contrapone la lógica de cada una de estas nociones y descree de la identidad, abomina de ella y se dedica a resaltar la diferencia, que debe ser salvaguardada. En la línea de Nietzsche, adopta un nihilismo que va inficionando el *logos* del hombre, perdida ya la diferencia ontológica (entre el Ser y los entes), de manera que se privilegia la diferencia irreductible. Se abandona la univocidad para abrazar la equivocidad.

Esto se ve en algunas referencias a Dios que hace Heidegger. En su primera época, pone en tela de juicio el lenguaje sobre Dios porque ha hecho de la metafísica tradicional una ontoteología, en lugar de una ontología de verdad. La diferencia ontológica nos obliga a distinguir entre el Ser y los entes. Los entes son lo óntico, el Ser es lo ontológico. Y se dice que el Ser de los entes es Dios, porque en las metafísicas tradicionales se sostenía que el Ser era Dios y en cambio los otros entes tenían Ser, precisamente por haberlo recibido de Él. Pero aquí se está haciendo coincidir el Ser con un ente, que es Dios. Comentaré y criticaré esta acusación de ontoteología dirigida por Heidegger a todas las metafísicas tradicionales, diciendo que como lo han hecho ver muchos autores, entre ellos Jean Luc Marion, ella no se aplica, por ejemplo, al caso de santo Tomás, para quien Dios no es un ente (es el Ser subsistente; es aquel en quien esencia y existencia coinciden, por lo que no puede ser un mero ente) y en consecuencia no se le puede

aplicar el apelativo de ontoteológica a su metafísica, precisamente por su doctrina sobre Dios.[10]

Después de su crisis nietzscheana, en su *Kehre* o vuelta al origen (en el lenguaje), Heidegger adopta otra postura respecto de Dios. Inclusive se le acusa de una especie de misticismo en esta época. Hay algo, vagaroso y lejano, a lo que vuelve el hombre, un origen que es principio pero no fundamento, y con el cual nos conecta el lenguaje poético. Solamente aludiré al pequeño *Discurso familiar* que dio en 1957 con ocasión de la ordenación sacerdotal de su sobrino Heinrich Heidegger, en el pueblo de Messkirch.[11] Cita, como era de esperarse, a Hölderlin, poeta de lo sagrado, y evoca la presencia del misterio, de lo trascendente, con esa especie de panteísmo que se percibe en el poeta del Rin. Y, finalmente, hay otro escrito, la entrevista que se le hace en la revista *Der Spiegel*, poco antes de su muerte, en 1976. En esa revista, curiosamente llamada *El espejo*, Heidegger parece recuperar su visión especular del filosofar y señala la crisis cultural que se estaba viviendo, para exclamar: "Sólo un dios podría salvarnos". En esa frase, casi un grito, casi una oración, se resume la perspectiva que Heidegger dejaba para Dios en esa época. Se nota, así, el consabido paso del univocismo inalcanzable al equivocismo desesperado.

Una eclosión de esta situación vista en Heidegger la encontramos en Gilles Deleuze. También él contrapone, en

---

10 Marion, Jean Louc. "Saint Thomas d'Aquin et l'ontothéologie", en *Revue Thomiste*, núm.1, École de Théologie, Toulouse, 1995, pp. 31–66.

11 El discurso de Heidegger ha sido traducido y editado por Gabriel Chico Sánchez, en su libro *Interpretación, historia y analogía* (Analogía filosófica, núm. especial 6), Analogía Filosófica, México, 2000, pp. 189–202.

un célebre texto de finales de los sesenta, *Diferencia y repetición* (1968), la identidad y la diferencia.[12] La diferencia es lo que existe por sí, y la repetición es lo que la salvaguarda, pues toda repetición es nueva, como en el eterno retorno de Nietzsche. Y sostiene que si hay filosofía es metafísica, y si hay un gran metafísico ese fue Juan Duns Escoto, por haber usado la univocidad. Esto lo repetirá en un texto de ese tiempo, la *Lógica del sentido* (1969). Pero Deleuze también quiso salvaguardar la diferencia y habla de la cascada de los entes y del rumor del Ser, esto es, los entes son múltiples y diferentes, el Ser es único e idéntico, y los contiene en su murmullo. En otras palabras, quiere salvaguardar la univocidad y la equivocidad al mismo tiempo, poniéndolas en tensión. Pero allí yo veo ya analogía, que justo es la tensión entre la univocidad y la equivocidad, por más que él mismo dice que no la acepta y por más que sus expositores, como José Luis Pardo y otros,[13] se empeñan en despreciar la analogía —que me parece que no comprenden o, si la comprenden, no la saben valorar y justipreciar—, diciendo que Deleuze va más allá de ella, que la supera. Precisamente esa lucha entre la univocidad y la equivocidad, esa tensión dialéctica o dinámica entre ambas, es la analogía. Sin embargo, Deleuze fue poco a poco llevando las cosas desde la univocidad de su admirado Duns Escoto hasta la equivocidad de su no menos admirado Nietzsche,

---

12 Deleuze, Gilles. *Diferencia y repetición*, Júcar, Madrid, 1988.
13 Pardo, José Luis. *Deleuze: violentar el pensamiento*, Cincel, Madrid, 1990, pp. 90–91.

al punto de que en obras suyas de poco antes de morir ni siquiera se acepta la posibilidad del diálogo.[14]

Apliquemos esto al caso de Dios. Se ve en dos formas. Una es la razón débil, otra es la teología negativa. El propulsor de la razón débil, Gianni Vattimo, dice regresar a la religión, en concreto la cristiana, porque para él el cristianismo es la verdadera filosofía débil, la auténtica religión no violenta, con su idea de la caridad, de un Dios no sanguinario sino que se baja a vivir entre los hombres y en lugar de pedirles sacrificios muere por ellos; además, es la Palabra hecha carne, que explica a los seres humanos los designios de Dios, lo cual es el acto hermenéutico más sublime, que sólo un Dios así puede hacer.[15] No es el Dios violento que señala Durand en el Antiguo Testamento sino pacífico y débil, pobre y misericordioso, que se hace víctima aun de su creatura. Eso es lo que convence a Vattimo, lo que le hace hablar de un Dios que corresponde a su experiencia y a sus expectativas, impregnadas por una hermenéutica nihilista que lleva a la ontología a la paulatina muerte del Ser. Vattimo, que criticaba a la metafísica no por razones teóricas sino por razones prácticas o éticas, a saber, porque —en la línea de Heidegger— había conducido a la ciencia y la técnica, y por ello mismo —como decía Theodor W. Adorno— la metafísica había llevado a Auschwitz, el horrible campo de exterminio de los nazis, es el mismo que ahora vuelve a la religión por razones prácticas, a saber, porque le

---

14 Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 1993.

15 Vattimo, Gianni. *Credere di credere*, Garzanti, Milán, 1996 (edición en español: *Creer que se cree*, Paidós, Barcelona, 1997).

da sentido frente a la muerte y porque le hace vivir en esta vida en auténtica caridad con todos sus semejantes. Vattimo vuelve al Dios cristiano, a Jesucristo, que es el que inyecta el nihilismo a la religión en forma de secularización, con su profunda crítica de la religión establecida.

Por otra parte, en cuanto a la teología negativa o discurso negativo sobre Dios, podemos destacar a Jacques Derrida y Emmanuel Lévinas. En ambos se da la tradición judía, muy apofática o negativa, con representantes como Maimónides. Tal vez no se puede determinar una influencia completa de la cábala en Derrida, pero sí un influjo marcado. Lo principal es que para Derrida todo lenguaje —en seguimiento de Nietzsche— es metafórico. Y la metáfora es entendida aquí no como analogicidad, como en el caso de Aristóteles, sino como equivocidad, como en Paul de Man.

Por ese camino, en "Cómo no hablar. Denegaciones" y en "De un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía", Derrida acude al Pseudo Dionisio y a Heidegger.[16] También a Johannes Eckhart y a ese seguidor suyo del siglo XVII, del barroco, que fue el místico y poeta Angelus Silesius.[17] Y tiene una intuición. ¿Cómo decir lo que no se puede decir con el lenguaje? Más precisamente ¿cómo decir lo que ya es distinto y tiene que decirse con el

---

16 Derrida, Jacques. "Cómo no hablar. Denegaciones", en *Anthropos*, Suplementos, núm.13, Anthropos, Barcelona, marzo de 1989, pp. 6 y ss; Derrida, Jacques. *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*, Siglo XXI, México, 1994, pp. 77 y ss.

17 En el "Postscriptum" de Derrida a la compilación de Harold Coward y Toby Foshay, *Derrida and negative theology* (State University of New York Press, Albany, 1992).

mismo lenguaje que tenemos? ¿Cómo decir lo diferente con algo que es lenguaje de la identidad? Ese lenguaje occidental, logofonocentrista, que reniega de su origen metafórico. Por eso hay que desconstruirlo y rescatar en su lugar la escritura, una que ni siquiera es signo sino a lo más traza, huella. Derrida acude al Éxodo bíblico y dice que la suya es una escritura de desierto, una literatura de destierro, que busca una tierra prometida y parece no haberla. Es una teología nostálgica, con nostalgia de Dios. Es una ateología —nombre que usaba Georges Bataille para ciertos escritos suyos, entre la literatura y la mística—, ateología no tanto por negación de Dios sino por la vivencia de su ausencia, grito porque Dios no está allí. Teología negativa no tanto porque niegue a Dios sino porque desconstruye su presencia, como desconstruye la metafísica de la presencia hasta los heideggerianos como Hans–Georg Gadamer, busca su traza, su huella, su cifra, su escritura.

Por su parte, otro gran judío, Lévinas, se nos presenta de alguna manera como practicante de la teología negativa. Aunque no la llama así, puede llamársela tal; evita la ontología e incluso parece evitar también la teología (al menos en cuanto ontología, u ontoteología), para restringirse a un tratamiento más bien fenomenológico y ético.[18] No se coloca en la tradición cabalista, como Derrida, pero sí en la talmúdica, y habla de Dios como el totalmente Otro, al punto que debería renunciarse a hablar de Él de una manera ontológica. Hay en esta teología negativa no sólo un respeto por lo numinoso como se insiste en el judaísmo

18 Lévinas, Emmanuel. *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid, 1994, pp. 242–243.

sino además una cierta invocación u oración, pero nostálgica, por la lejanía que se percibe con respecto a Dios. Es un reconocimiento de la no–presencia de Dios, pero también el de su huella en el Otro, acusada en el sustrato ético que se manifiesta en este autor.

Reflexiones críticas

Tanto la analítica como la posmodernidad nos dan sendas lecciones. Y podemos dirigirles también sendas réplicas. En el caso de la filosofía analítica, vemos que de un rigorismo sintáctico y semántico se ha pasado a un relativismo pragmático. Aplicado al lenguaje religioso, esto tiene efectos desastrosos, pues Dios sería un significado pragmático o funcional de nuestro discurso. No hace falta que Dios exista, basta con que dé algún sentido a nuestra vida, que nos haga vivir, aunque Él no viva. Pero no puedo aceptar este relativismo (equivocismo) pragmático, derivado del sentido solamente funcional. En él algo es verdadero porque funciona. Más bien me parece que es al contrario. En efecto, se puede decir que el que algo sea verdadero porque funciona no es una conexión lógica o necesaria: porque hay cosas que no son verdaderas y funcionan, o hacen funcionar, llevan incluso al bien, dan felicidad; hasta un motivo falso o malo puede impulsar a buscar una virtud o la santidad misma. Pero no creo que sea del todo así, no pienso que todo pueda reducirse a esto. Causas equívocas producen efectos equívocos. No es la manera humana de operar.

Por eso tampoco exijo que en la experiencia religiosa o en la vida de fe haya una causalidad completamente

unívoca, en la que motivaciones perfectamente claras produzcan acciones perfectamente claras también. Pero por lo menos puede pedirse una causalidad proporcional o proporcionada (analógica), en la que se vea que algo que funcione además tenga su parte de verdad (correspondentista). No sólo el funcionalismo sino algo de objetivismo, aunque no sea completo. Es como en el tema de la validez lógica. Además de que funcione la ilación o implicación (de modo que se pueda incluso pasar de lo falso a lo verdadero, porque hay regla lógica para ello), se exige que lo verdadero se siga de lo verdadero, que la conclusión verdadera esté apoyada en premisas verdaderas, para que el argumento, además de ser correcto, sea válido. Además de la corrección formal o sintáctica, se requiere la verdad semántica o referencial. Además de que funcione, tiene que ser verdadero. Tal es el auténtico pragmatismo. Que no se quede sólo del lado de la utilidad, o de la convención intersubjetiva, sino que mire a algo de la verdad, la objetividad, que se asome a su fundamento. Tal pragmatismo no estará volando en el aire inconsistente de la total ausencia de fundamentación. Es como el *pragmaticismo* de Charles S. Peirce.

Y así se puede hablar de una pragmática del lenguaje religioso en la que se tenga que hablar de Dios no sólo porque da sentido, pero no alude a ninguna referencia, sino porque precisamente el sentido que proporciona nos conduce a la referencia de Sí mismo, a su existencia objetiva y real. (Austin y Searle dicen que su significado pragmático incluye la díada fregeana de sentido y referencia, y no sólo el sentido.) Es una pragmática lingüística que conduce inevitablemente a una ontología, que usa el lenguaje porque apunta a las cosas (ni sólo espejo de las cosas ni sólo

uso juguetón que se diluye sin alcanzarlas nunca). En una pragmática así, nuestro lenguaje sobre Dios tendrá algo existente que le corresponda y por eso será capaz de iluminar nuestra esperanza. Un Dios vivo que nos enciende una esperanza viva. Y lo mismo que decimos de la pragmática es perfectamente aplicable a la hermenéutica, porque son hermanas gemelas.

Esto se ve en la vertiente posmoderna de la filosofía. Y nos conduce a tomar otra lección y a presentar otro reclamo. En esta otra ala del giro lingüístico, esto es, de la lingüistización de la filosofía, cuentan la semiótica y la hermenéutica, pero aisladas de la ontología, cercenadas de ella, puesto que se piensa en el lenguaje solo, sin fundamento ontológico ninguno. Se da sólo el relato, sin metarrelato que lo sustente. La lección que se impone es que se ha abusado de la ontología, sobre todo al hablar de Dios, en el que sigue predominando el misterio.

Pero aquí veo, para defender a la ontología, un argumento que surge de la misma narratología, lo cual lo hace atendible. No hay manera de que la narratología escape a la ontología. Ya por el solo hecho de narrar, se apunta a algo, es inevitable, aunque se diga que no. Será real o ideal, existente o ficticio, posible o actual, pero es algo, y ello funda una ontología como salida de la narración, brotada de ella, y que no puede evitar, como uno no puede evitar tener su propia sombra. La misma narratividad del discurso nos apunta a una realidad, nos compromete con ella. Aunque no lo queramos, a pesar de nosotros mismos. Y esto es inescapable. Los mismos autores posmodernos, que niegan la ontología por medio de la narratividad, necesitan de ella

para que su narración tenga algún sentido, si no es que alguna referencia, alguna verdad.

Lo que se ve en este ámbito posmoderno es que se da la hermenéutica sin la ontología. Pero pueden ser mediadas por aquello que es más hermenéutico: el símbolo, a la vez que lo más ontológico. El símbolo es lo que más conecta; en concreto, conecta el sentido con la referencia, la hermenéutica con la ontología, el lado subjetivo con el lado objetivo. Así, vemos que el positivismo ha llevado a la ontología sin la hermenéutica, a la referencia sin sentido vital, mientras que la posmodernidad ha llevado al sentido sin la referencia, a la hermenéutica sin la ontología. Y ha de buscarse algo que reúna las dos cosas. Que lleve de lo hermenéutico a lo ontológico. Esa es la verdadera función del símbolo. El símbolo es conector, conecta lo que está separado, lo que es difícil de conectar, lo aparente con lo oculto, la interpretación con el hecho, la hermenéutica con la ontología. No puede ser de otra manera.

Y el símbolo es el lenguaje más propio de la religión. Por eso es lo que me da más esperanza, esperanza de que pueda ser recuperado para nuestro tiempo actual y que pueda conectar lo dado con el misterio, lo profano o secular con lo sagrado, el Dios que aparece en el lenguaje con el Dios que parece en la realidad, el Dios que se nos manifiesta en la hermenéutica con el Dios que vive en la ontología. El símbolo da sentido dando también referencia. Colma nuestra subjetividad desbordándonos hacia la objetividad. El símbolo, decía Paul Ricoeur, da que pensar; yo creo que deberíamos añadir: el símbolo da que vivir. Y allí el pensar, el actuar, y todo lo demás, encontrarán su lugar propio y adecuado.



Sobre el lenguaje analógico acerca de Dios

Quisiera que estas páginas que vienen a continuación sean al mismo tiempo una discusión filosófica con mi amigo Alejandro Tomasini y una exposición de mis ideas acerca del lenguaje sobre Dios. Tomasini, en seguimiento de Ludwig Wittgenstein, va en contra de la lectura literal del lenguaje sobre Dios y dice que dicho lenguaje significa varias cosas, que tiene, por ello, polisemia. Según él, el lenguaje descriptivista, como "Dios es infinitamente bueno", significa cosas muy diferentes de lo que ordinariamente se supone: puede significar que se tiene esperanza en ser perdonado de un gran pecado, que se tiene el deseo de reparar eso que se ha hecho o que alguien nos protege y nos ayuda. Pero también rechaza el lenguaje descriptivo indirecto, como el lenguaje negativo y el lenguaje analógico. Y eso me parece discutible. Ese último tipo de lenguaje indirecto, el analógico, será el que trataré de defender.

Esta utilización de la analogía para el discurso religioso tiene ya una larga historia, una notable tradición. Por eso también hablaré de algunos pensadores religiosos que han usado el lenguaje analógico para estructurar su construc-

ción teórica acerca de Dios. Se verá que, lejos de ser una pretensión de exactitud y rigor, es un reconocimiento de que nuestro lenguaje no alcanza a hablar correctamente de Dios, como tampoco nuestra inteligencia / razón lo alcanza plenamente. Al igual que la teología negativa, es un esfuerzo por evitar la pretensión de un lenguaje unívoco o literal acerca de Dios, pero también es un esfuerzo por no quedarse sin decir nada sobre Él sino al menos balbucear algo.

Las tribulaciones de la analogía

Es en su libro *Filosofía de la religión. Análisis y discusiones* donde Alejandro Tomasini dice que no es aceptable una interpretación literal del lenguaje religioso.[1] Desde decir que "Dios es un padre" hasta decir que "Dios es infinitamente bueno". Estoy de acuerdo con él en que no es posible una interpretación literal del lenguaje religioso. Pero ¿cuál es la otra alternativa? Tradicionalmente se ha contrapuesto el sentido literal al sentido alegórico o simbólico. Es decir, si el sentido literal es unívoco, el alegórico / simbólico es multívoco. Pero en la multivocidad se colocan directamente dos alternativas: el equivocismo y la analogía. Tomasini rechaza la analogía y me parece que se inclina por una opción equivocista, que habría que acotar o delimitar más para que pudiera ser viable. Inspirándose en Wittgenstein, dice:

1 Tomasini, Alejandro. *Filosofía de la religión. Análisis y discusiones*, Colofón, México, 1992.

> Por mi parte, pienso que la pauta correcta para la interpretación adecuada para el lenguaje acerca de la divinidad (y en particular en el caso de "Dios es infinitamente bueno") la encontramos en algunos pensamientos aislados de Wittgenstein. Yo pienso que "Dios es infinitamente bueno" permite expresar una variedad de ideas. Por ejemplo, puede servir para expresar la esperanza, la confianza de que se dispone frente a los males (fundamentalmente de conciencia, pero no únicamente) y operar como un mecanismo de habilitación ante uno mismo y de ansia de perdón por parte de otros, para implorar o indicar que siempre tiene uno la posibilidad de reivindicarse y que el tormento espiritual puede, en un momento dado (en función de nuestra praxis), cesar. Decir "Dios es bueno", puede indicar un deseo fervoroso de que se nos presente la oportunidad de deshacer algo que hicimos y de lo que nos arrepentimos. "Dios es infinitamente bueno" puede expresar la confianza que se mantiene de que, independientemente de los resultados, podemos actuar como lo estamos haciendo porque "suponemos" que "algo" nos está "viendo" y nos "protege". Esas y otras muchas cosas pueden significar "Dios es bueno".[2]

También estoy de acuerdo en evitar una lectura simplista del lenguaje religioso. Pero creo que no por evitar ese simplismo hemos de caer en un exceso de complejidad, que nos haga

---

2 *Ibidem*, pp. 53–54.

a la postre y en definitiva imposible todo conocimiento de Dios y todo lenguaje religioso. Tomasini vuelve a acertar cuando dice a continuación que el evitar el sentido literal y directo es para evitar la idea de que al hablar de Dios hablamos de un objeto más, sólo que muy especial. No se puede hablar de Dios, por ejemplo, como de una piedra, ni como de un animal, ni siquiera como de un hombre de los que conocemos. Hay que salvaguardar su carácter trascendente. Eso lo acepto por completo. También acepto que, al decir que es trascendente, decimos que está más allá de lo que podemos expresar con el lenguaje. Pero igualmente me hace fuerza lo que el propio Tomasini dice, citando a Stuart Mill: que si no podemos decir nada de Dios, de hecho se nos vuelve no sólo inefable sino incomprensible, y en definitiva inexistente, pues, si Dios es inexpresable, es impensable, y eso lleva a que no podamos tener ninguna creencia sobre él, por ejemplo, creencias de existencia.

Acepto que no es un ser natural. Pero también acepto que de alguna manera tenemos que poder hablar de Él. Aquí es donde Tomasini dice que, ya que no podemos hablar directamente de Él, algunos han propuesto dos vías indirectas, que son la vía negativa y la vía analógica, que veremos a continuación.

Y es que tradicionalmente los modos de hablar de Dios se han dividido en la teología negativa o apofática y la teología positiva o catafática, por lo general analógica. En la teología negativa se sabe que todo discurso y todo lenguaje sobre Dios es inapropiado, de manera completa; casi se evita hablar de Él, y sólo es una forma de callar respetuosamente. Se ha practicado en casi todas las religiones. De manera notable, en el judaísmo, pero para no

ir más lejos puede señalarse en el cristianismo, dentro del cual ha sido peculio sobre todo de la iglesia oriental. Allí sobresalió san Juan Damasceno, que decía que si de las creaturas se podía decir que existen, de Dios habrá que decir que no existe. Esto es, todo lo que se pueda decir de las creaturas es inapropiado decirlo de Dios, totalmente desproporcionado. Por eso es una manera de aplicar la equivocidad al lenguaje sobre el mundo y al lenguaje sobre Dios, resaltando su inconmensurabilidad. En el judaísmo, quien sobresalió en esto fue Maimónides.[3] El respeto hacia Dios tenía que dar la conciencia de que todo discurso le es inapropiado, todo predicado natural le es inconveniente, toda atribución humana se queda corta. Algo parecido vemos en Wittgenstein, quien considera que de Dios no se puede hablar y lo mejor es callarse. Todo lo más que se puede hacer es mostrarlo, pero esto sólo con la vida, con la conducta. Él contraponía totalmente el decir y el mostrar. Lo que se puede decir es poco y en cambio lo más importante de la vida, como lo relativo a la estética, a la ética y a la religión (precisamente las tres esferas de Kierkegaard), sólo se puede mostrar. Recientemente ha vuelto a esa actitud Jacques Derrida, aunque con cierta ambigüedad, ya que su postura, así como se puede llamar teología negativa, igual se puede llamar ateología. A veces da la impresión de juego de palabras y de que es teología negativa, porque en el fondo niega a Dios. Él dice que es más bien una teología negativa

3 Tal es el caso de Maimónides; véase Xirau, Ramón. "Maimónides, teólogo de lo indecible", en Xirau, Ramón, *Palabra y silencio*, Siglo XXI, México, 1971, pp. 18–32. Véase también Haberman, Jacob. *Maimonides and Aquinas. A contemporary appraisal*, Ktav, Nueva York, 1979, y mi reseña de esta obra en *Diánoia*, núm.28, UNAM / FCE, México, 1982, pp. 357–358.

porque vive la nostalgia de Dios, la desconstrucción de su presencia, esto es, la vivencia angustiosa y triste de su no–presencia (no tanto, pues, de su no–existencia). Dice que es una teología de Éxodo, es decir, de desierto, de ausencia dolorosa. Esto se parece a lo que decían los monjes contemplativos, que curiosamente también vivían el desierto, y a veces no sólo el desierto físico o geográfico en el que se ubicaban sino un desierto en el sentido espiritual, de buscar vehementemente a Dios y no encontrarlo, de clamar con todas sus fuerzas a Dios y no obtener respuesta. Uno de ellos decía que el monje era el que mejor podía entender al no creyente, incluso al ateo, por su vivencia de la no presencia directa de Dios y tenerlo que encontrar en situaciones tan difíciles y penosas como el silencio, la aridez, la sequedad, el desierto.

El uso de la analogía

En cambio, otros teólogos buscaron cierta aproximación a Dios mediante el lenguaje. Pocos se puede decir que lo buscaran de manera directa, con un lenguaje univocista, es decir, entendiendo que lo que se dice de las creaturas es apropiado decirlo de Dios. El mismo Juan Duns Escoto y los que privilegiaron la univocidad en su sistema teológico nunca creyeron que se aplicara completamente a Dios. La univocidad sólo alcanzaba a Dios en un nivel rudimentario, casi siempre filosófico, metafísico, para los argumentos sobre la existencia de Dios, es decir, en un sentido casi previo a la teología y poco interesante para el religioso y el místico. Más bien se usaba la analogicidad, es decir, un lenguaje indirecto que sólo en pequeña medida es aproxi-

mado a Dios y en el que predominaba (a veces monstruosamente) la diversidad, la diferencia, la inadecuación. La analogía tiene varias clases, puede ser: de atribución, de proporción propia y de proporción impropia o metafórica. Santo Tomás privilegió la de proporcionalidad, tanto propia como metafórica. Johannes Eckhart privilegió la analogía de atribución. San Juan de la Cruz privilegió la analogía de proporcionalidad metafórica.

Santo Tomás usa la proporcionalidad propia para hablar de Dios, pensando que algo tenemos que poder decir de Él para conocerlo y amarlo, ambas cosas defectuosamente. Lo cual se ve en que añade una cláusula, de esas que van en letra pequeñita, que marca toda la diferencia. Dice que la proporción de nuestro lenguaje con Dios es propia, pero con distancia infinita.[4] Con eso dice que hay un mínimo acercamiento, en una proporción ínfima, pero que la desproporción es tan grande que casi nos quedamos sin saber ni decir lo que Dios es. Pero Tomás ama el conocimiento, como buen filósofo y teólogo que es, y confía en que Dios no nos va a dejar completamente desamparados e inermes, en el desconocimiento absoluto de Él. Hay que tomar en cuenta una cosa, y es que fue un gran devoto del Pseudo Dionisio, es decir, de ese autor que se creyó que era san Dionisio el Areopagita, el discípulo de san Pablo que lo siguió después de que este había hablado en el

---

4 Patfoort, Albert. "La place de l'analogie dans la pensée de S. Thomas d'Aquin: analogie, noms divins et 'perfections'", en *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, núm.76, RSPT, París, 1992, pp. 235–254; Humbrecht, Thierry–Dominique. "La théologie negative chez saint Thomas d'Aquin", en *Revue Thomiste*, vol.93, núm.4, École de Théologie, Toulouse, 1993, pp. 535–566.

Areópago de Atenas y donde los atenienses le dijeron que otro día lo escucharían, que estaban ocupados. El Pseudo Dionisio privilegiaba la teología negativa y hablaba de una contemplación de Dios sin ninguna imagen, más allá de las ideas y de los pensamientos, más allá de las emociones y de los sentimientos.[5] Este aprecio por el Pseudo Dionisio lo recibió Tomás de su maestro san Alberto Magno, gran comentador de este místico, como se ve en un opúsculo que se le atribuye y que es poco conocido, a saber, el *De adherendo Deo*, en el que se habla de esa contemplación de Dios sin imágenes, más allá de todo lenguaje e incluso de todo concepto, en la línea del Areopagita. Como vemos, pues, la teología positiva sólo lo es entre comillas, pues es consciente de la infinita distancia de la adecuación de nuestras palabras a Dios. Tanto san Alberto Magno como santo Tomás de Aquino hablaban del conocimiento analógico de Dios como algo inapropiado e incompleto. El propio santo Tomás era consciente de que el conocimiento y el discurso por analogía tienen un momento de supereminencia, que es de hecho negativo, pues se niega la adecuación de Dios con lo creado y se le coloca por encima de todo, como sobreeminente que es.[6]

---

5 Pseudo Dionisio. *De coelesti hierarchia*, 2, 3: "Por lo que a Dios se refiere, las negaciones son verdaderas y las afirmaciones insuficientes".

6 Aquino, Tomás de. *Suma teológica*, I, q. 13, a. 1, ad 2m. El propio Tomás escapa a la acusación heideggeriana de ontoteología, esto es, de reducir el Ser al ente, al identificar a Dios con el Ser, diciendo que no es el ser de los entes (el *esse commune*), sino que está aparte de ellos: "esse divinum, quod est eius substantia, non est esse commune, sed est esse distinctum a quolibet alio esse. Unde per ipsum suum esse, Deus differre a quolibet alio ente" ("el ser divino, que es su substancia, no es el ser común, sino que es un ser distinto de cualquier otro ser. De donde, por su mismo ser, Dios difiere de cualquier otro ente") (*De potentia*, q. 7, a. 2, ad 4m.).

Otro perteneciente a la escuela albertina de Colonia, es decir, discípulo de otros discípulos de Alberto Magno (como Ulrico de Estrasburgo y Dietrich de Friburgo) y no directo de santo Tomás, aunque hablaba de él con reverencia, fue el maestro Eckhart, gran místico. A pesar de que estuvo en esa línea de la escuela albertina, neoplatónica y muy dada al Pseudo Dionisio, y a pesar de que muchos han querido colocarlo como teólogo negativo y es lo que se esperaría de él, fue, sin embargo, analogista. Esto lo demuestra muy a las claras mi amigo el eminente medievalista francés Alain de Libera, quien tiene todo un libro sobre la analogía en el maestro Eckhart.[7] Se trata de un uso peculiar del discurso analógico. Uno creería que iba a privilegiar la analogía de proporcionalidad, sobre todo la impropia o metafórica, por el respeto que manifiesta hacia Dios, como aquello que escapa a toda conceptualización humana. Pero no; prefiere la analogía de atribución, porque es la que marca más la jerarquía, la gradación, la que coloca a Dios como el principal analogado en el culmen y a todo lo demás en segundo lugar, como analogado secundario y derivativo. Así, utilizando esa analogía de atribución, Eckhart dice que el ser se predica en primer lugar y en sentido propio de Dios, como de la substancia, y de las creaturas en segundo lugar y en sentido impropio y participado, como de los accidentes. Pero resulta que los accidentes son inherentes a la substancia, "viven" de su propia subsistencia, están "animados" por

---

7 Libera, Alain de. *Le problème de l'être chez Maître Eckhart: logique et métaphysique de l'analogie*, Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie, Ginebra / Laussane / Neuchâtel, 1980.

su propio ser. Y de ello resultaría un panteísmo o, casi, una especie de substancia única como la de Espinoza y unos modos, adherencias o accidentes pegados a ella que serían las creaturas. Por eso fue tan perseguido, por estas formulaciones que tenían acre sabor a panteísmo. Pero no se pierde la advertencia en ninguno de ellos de la superioridad de Dios con respecto a las creaturas. De lo que se trata es de resaltarla y cada uno lo hacía a su modo, con diferentes tipos de analogía.

Pero en el desasimiento, en el desposeimiento, era donde precisamente se hallaba a Dios. Qué curioso notar que se encontraba cuando se lo daba por perdido, que se lo tenía cuando se renunciaba a Él. Y eso era en realidad lo que provocaba el encuentro. Un encuentro con Dios más fuerte que lo que la mente humana podía imaginar.

Lo mismo se ve en san Juan de la Cruz. Él utiliza una metodología curiosa. Se sirve de la analogía de proporcionalidad impropia o metafórica, es decir, privilegia la metáfora para hablar de Dios. Su método es el siguiente: escribe poemas y les añade una glosa o explicación en prosa, totalmente en lenguaje escolástico, principalmente tomista. Es conocido el tiempo que pasó en la célebre Universidad de Salamanca, estudiando a santo Tomás, con profesores tomistas de la talla del dominico Mancio de Corpus Christi. De esa escuela recibe la psicología filosófica tomista de la que se vale para exponer sus experiencias. De ellos toma, innovadoramente, todo el lenguaje de la intencionalidad, que después llegará, a través de Franz Brentano, a Sigmund Freud y Edmund Husserl. Es decir, habla de esa

intencionalidad como impulsos o inclinaciones naturales, de pasiones, apetitos y virtudes que los encauzan. No se sabe qué hacía primero, si sacar su filosofía de la poesía o su poesía de la filosofía. Respecto de esto, no podemos olvidar que también santo Tomás fue poeta y que se cantan aun hoy en día sus profundos himnos al Santísimo Sacramento. Dejar salir el impulso. Dejar que llegue a Dios, o al misterio, pues a donde no llega nuestra mano ni nuestra palabra llega nuestro deseo y nuestro grito. Juan de la Cruz privilegia la analogía de proporcionalidad impropia, pero la sujeta a la de proporcionalidad propia y aun a la de atribución. Es decir, habla de Dios con poesía, utiliza la metáfora, pero después utiliza la metonimia para subir, para ascender, para hacer ese ascenso del monte Carmelo, que es más que una ascesis, y que llega a lo más alto por haberse abajado hasta lo más humilde, hasta el más absoluto desposeimiento. En ese sentido Freud hablaba de que el ser humano que más había podido gozar había sido san Francisco de Asís, por su capacidad de desposeimiento, y Jacques Lacan decía lo mismo de santa Teresa, por su capacidad para lo mismo. De acuerdo con ello, y si miramos bien las cosas, el mejor practicante de la desconstrucción no ha sido Derrida sino san Juan de la Cruz. Porque para ir a lo que no sabía tenía que ir por donde no sabía. Perfecta desposesión, perfecto *Aufhebung* hegeliano, abajamiento y desasimiento, incluso de la presencia. De manera más perfecta que lo que hoy intentamos hacer. Ya sean derrideanos de París o de Yale, se quedan bastante cortos, ante él son pequeños aprendices.

El decir y el mostrar

No se crea que no me he dado cuenta de que, queriendo hacer un discurso lo más argumentado posible acerca de Dios, hace buen rato que abandoné los argumentos o que ellos me abandonaron, y que me descubro prisionero de exabruptos y exclamaciones. Pero ¿qué importa? Quizá sea la mejor manera de aclarar que la analogía es un discurso imperfecto, aunque trata de sugerir; es mostración y no demostración, es algo que balbucea. Tal vez todos los que han usado el discurso y lenguaje analógico para hablar de Dios: Tomás, Eckhart, Juan de la Cruz, lo que han hecho es romper uno de nuestros mitos, una de nuestras dicotomías arbitrarias, y han tratado de reunir, o al menos hacer que se toquen, el decir y el mostrar. Pues la analogía, más allá de lo que alcanzó a comprender Wittgenstein, dentro de su genialidad y por su gran amor a Dios, nos indica que de alguna manera, cuando hablamos de Dios, decimos lo que mostramos y mostramos lo que decimos. La analogía es el intento de decir lo que sólo se puede mostrar y mostrar lo que sólo se puede decir. Y no hay error categorial, que diría Gilbert Ryle, pues es algo trascendental, que va más allá de las categorías, que las trasciende o transgrede, y con ello las junta en un nivel superior, sin confundirlas.

Hay que decir, además, que el discurso apofático necesita del catafático y el catafático del apofático, de modo que no se puede dar el uno sin el otro. En efecto, la negación necesita comenzar por la afirmación, a la que ha de añadir la negación como su coronamiento. Según decían

los medievales: "Toda negación se funda en alguna afirmación" (*Omnis negatio fundatur in aliqua affirmatione*).[8] Pues la negación es determinación, según decía Spinoza: "Toda determinación es negación" (*Omnis determinatio est negatio*). Pero también el discurso catafático necesita del apofático. La afirmación analógica es aceptadora de su inadecuación con respecto a la realidad inalcanzable y misteriosa que quiere expresar. Predomina la supereminencia.

La divergencia reside en que el discurso apofático lleva al extremo la diferencia de Dios, mientras que el catafático, en concreto el analógico, intenta decir algo. No de manera unívoca, como quería Duns Escoto, pero tampoco de manera equívoca, como parece hacer con nuestro lenguaje la teología negativa, sino un poco arrancar algo al misterio. Mas es poco e inadecuado, por eso se dice lo más en metáforas, como acepta santo Tomás acerca de varios nombres de Dios, y los predicados que parecen propios, el analogista sabe que tienen más desproporción que proporción con el Absoluto.[9] Precisamente "analogía" significa en griego "proporción", pero en la reflexión medieval se llegó al punto en el que se decía que en la analogía predomina la desproporción, porque predomina la diferencia sobre la semejanza; las cosas análogas son de modo simple diversas y sólo de modo cualificado iguales (*simpliciter diversa, secundum quid eadem*).

---

8 Signoriello, Nuntio. *Lexicon peripateticum philosophico–theologico*, Bibliotheca Catholica Scriptorum, Nápoles, 1906, n.13, p.231.

9 *Cfr*. Johnson, Mark F. "Apophatic theology's cataphatic dependencies", en *The Thomist*, núm.62, Thomist Press, Washington, 1998, pp. 519–531.

Pues nunca se pierde en la analogía la advertencia, la conciencia y el reconocimiento de la diversidad, de que predomina lo diverso, de que hay más diferencia en el mundo. Sobre todo se reconoce la diversidad de Dios, que es el diferente por excelencia, el misterioso por antonomasia y el Otro con mayúscula. Se resalta con un gran respeto la irreductibilidad o inconmensurabilidad del objeto que se quiere significar. La teología negativa es humildad, obediencia, respeto. Esa es la hermosura que la reviste. Frente a ella, el afán de decir algo puede ser visto como blasfemo, como una pretensión desmedida, desproporcionada, ilegítima. Suena casi a tomar el nombre de Dios en vano. Pero también el discurso catafático se justifica, me parece a mí, porque es un hablar en voz baja, con el dolor de no poder decir lo que se quiere. Como musitando una oración. Y en ese sentido la analogía, la analogicidad, da al discurso esta humildad, obediencia, mesura, reconocimiento del misterio. En realidad, la admisión de la analogicidad es reconocer el carácter balbuciente, casi ambiguo, casi equívoco, del discurso posible y alcanzable sobre Dios. Es discurso pobre, de acercamiento proporcional y a veces sólo metafórico, poético. Es más fresco y rico cuando es poético; es más endurecido y vacío cuando se convierte en teológico. Pero en ambos casos es sólo un tratar de decir reverentemente lo que se pueda alcanzar a decir de Dios, porque también el hombre, al fin animal que tiene palabra, según Aristóteles lo define, algo necesita decir de Él y tratar de comprenderlo al menos un poco.

Hay como una tensión dialéctica entre dos extremos: el hablar en voz alta de Dios y el callar por completo. Es cierta la vivencia de que Dios es inefable, pero, por otro lado, el hombre desea decir algo de Él, aun con la conciencia de lo inadecuado que se quiera. Algo tenemos que poder enunciar, por más remoto que esto resulte. Y, ante la perspectiva del callar por completo y el decir algo, algunos, los analogistas, han preferido decir algo, balbucear, proferir alguna palabra. Aquí el peligro es olvidar esa inadecuación, llenarse de soberbia, de la *hybris* que caracterizó a Adán, el primer hombre, y pretender que se habla de Dios con propiedad, que es tanto como pretender encerrarlo de manera prohibida en un sortilegio, poseer su nombre adecuado, como querían hacerlo los hechiceros, que tan condenados y reprobados son en la Sagrada Escritura.

Conclusión

En fin, dije al principio que estas líneas serían un diálogo amistoso y filosófico con Alejandro Tomasini, y creo que esto ha sido. Porque su libro me ha sido de mucho provecho, lo cual indica que es un buen libro; me ha servido para ponerme a aclarar mis ideas al respecto, y más que rebatir las suyas, lo cual puedo estar seguro de que no he hecho, he tratado de estructurar las mías, lo que no es poco, y con ello se cumple más de lo que esperaba el objetivo de mi diálogo con él, el cual creo que es el objetivo de cualquier diálogo en el que se trate de aprender del otro,

más que de derrumbar lo que el otro construyó, es decir, de construir en conjunto.

Además, su libro me ha permitido ver los problemas que tiene el discurso analógico sobre Dios, aunque también me ha ayudado a asegurarme más de que tiene una riqueza incalculable. Es el modo que tenemos para hablar de Él, si no queremos incurrir en la ingenuidad pretenciosa de hablar unívocamente de Él, pero sin quedarnos tampoco en una teología negativa, que a veces dice tan poco que nos da la impresión de dejarnos sin decir nada, en la mera equivocidad, irreductible y en el fondo vacía, en la que difícilmente se nos quita la sensación de una lejanía excesiva de Dios, lo que nos deja sin el consuelo del sentido de su presencia.



Discurso sobre Dios y hermenéutica analógica

Después de hablar de la analogía en el discurso sobre Dios, ahora trataré de vincularla con la hermenéutica; es decir, intentaré exponer cómo una hermenéutica analógica nos ayuda en ese problema tan singular y tan difícil que es el de cómo hablar de Dios a los hombres de hoy. El problema de hablar de Dios tiene una larga historia y parece retornar. Los mismos judíos buscaban hablar de Dios por alegorías, como Filón de Alejandría, o por teología negativa, como Maimónides, lo cual pasó a los cristianos, que también exploraron la vía alegórica, como Orígenes de Alejandría, y la teología negativa, como el Pseudo Dionisio. Polémicas sobre la literalidad y la alegoricidad, sobre los nombres divinos y sobre el lenguaje de la teología: si debe ser negativa o afirmativa, y en qué grado, vuelven a plantearse hoy.

En esto ha estado presente de alguna manera la hermenéutica, ya que se trata de interpretar nuestro discurso sobre Dios y en todo caso interpretarlo a Él, sobre todo a través de la interpretación de su palabra, pero también por la interpretación de los vestigios suyos que encontramos en el mundo. Por eso también hay una pugna de modos

de interpretar, de hermenéuticas, polémica entre hermenéuticas unívocas, equívocas y analógicas sobre Dios, que trataremos de ver.

Hermenéutica y lenguaje sobre Dios

Y ya que abordamos el problema desde la filosofía y más precisamente desde la filosofía actual, comencemos tratando de presentar lo que podemos llamar la *episteme* de la posmodernidad, su estatuto epistemológico, lo que la convence y lo que le sirve como apoyo argumentativo, lo que se concede como fuerza de la argumentación. Está en la línea de lo que causa convicción en la filosofía actual, en especial en la que se denomina posmetafísica. Los filósofos que se pueden señalar como pertenecientes a ese movimiento de la posmodernidad resultan convincentes y persuasivos para un gran público porque utilizan, hasta el exceso, el lenguaje con sentido alegórico, metafórico o simbólico, lo cual le da un ropaje literario y hasta poético, que atrae mucho ahora.[1]

Esto se hace por rechazo de las corrientes racionalistas, cientificistas y positivistas, que privilegiaron sólo el lenguaje con sentido literal, claro y distinto, con el modelo de las matemáticas. El literalismo no decía nada significativo para el hombre y eso es lo que intentó hacer el alegorismo, acudiendo a la estética, pero quitando a la filosofía la cientificidad. En el fondo, el literalismo fue un univocismo y el alegorismo, un equivocismo que trató de suplantarlo, por

1 Beuchot, Mauricio. *Historia de la filosofía en la posmodernidad*, Torres, México, 2003, p.27.

eso ahora es tiempo de llegar a un equilibrio o moderación, con la revitalización de la analogía. Una argumentación basada en la analogía tendrá capacidad para decir algo significativo al hombre, por su fuerza expresiva, incluso figurativa, trópica o metafórica, pero sin perder la capacidad de tener cierto rigor lógico y cierta universalidad.

Por eso, así como en la modernidad, sobre todo en tiempos de positivismo, el hombre quería que se le hablara de Dios en un lenguaje unívoco, científico, así ahora en la posmodernidad prefiere que se le hable de Él en un lenguaje equívoco, poético, casi de teología negativa, misterioso y lejano. Mas por eso hay que acudir al lenguaje analógico, para hablar de Dios al hombre de hoy con un discurso que no se quede demasiado en lo inefable y que pueda brindarle algún acceso a lo Absoluto sin tener la pretensión de que se ha alcanzado demasiado. En realidad, el lenguaje o discurso analógico es consciente de estar rozando apenas el misterio, pero de manera suficiente.[2]

No tiene pretensión de sentido literal, pero tampoco renuncia por completo a él para refugiarse en un lenguaje alegórico; más bien se coloca en medio de ambos, en un lenguaje simbólico que tiene mucho de metafórico, pero que alcanza también algo de amarre metonímico. Es abierto sin perder toda exactitud y objetividad. El lenguaje analógico tiene de suyo suficiente humildad como para que no se le tache de arribista, pero también se afana por presentar conocimientos; por ello la hermenéutica que parece más

---

2 Secretan, Philibert. *L'analogie*, PUF, París, 1984, pp. 40–46; Swinburne, Richard. *Revelation. From metaphor to analogy*, Clarendon Press, Oxford, 1992, pp. 39 y ss.

conveniente para hablar de Dios al hombre de hoy, salido de la univocidad cientificista de la modernidad pero atrapado en la equivocidad relativista de la posmodernidad, es una hermenéutica analógica.

En la posmodernidad

Por un lado, en la posmodernidad están los que para hablar de Dios han optado por una especie de teología negativa, como Emmanuel Lévinas y Jacques Derrida. Por otro, otros que han querido debilitar el lenguaje, como Gianni Vattimo, o usan un lenguaje indirecto, simbólico, como Eugenio Trías.

Lévinas no dice *ex professo* que utiliza la teología negativa, pero en parte puede extraerse de lo que expresa. Está muy en la línea de su tradición judía. Efectivamente, se opone a la ontología fundamental de Martin Heidegger y se va hacia la metafísica, que supone una ética. Es la forma de romper el sistema, la totalidad, e ir al infinito. La totalidad es objeto de la ontología; en cambio, el infinito es objeto de la metafísica. Por eso hay que romper la totalidad, la inmanencia ontológica, y salir al infinito, a la trascendencia metafísica. De ahí el título de su obra *Totalidad e infinito*. El título de otra de sus obras, *De otro modo que ser. Más allá de la esencia*, indica, siguiendo a Platón, que hay que tocar el bien, no sólo el ser, en la metafísica, lo cual implica unir la metafísica a la ética. Lévinas dice que la ontología no es la filosofía primera sino la ética. En un célebre artículo de 1951, intitulado "¿Es la ontología fundamental?", cuestiona la tesis de su maestro Heidegger, que quería una ontología fundamental como filosofía primera y no llegaba a la

ética.[3] Lévinas invierte la situación y coloca la ética como filosofía primera, pero la hace acompañar de la metafísica, no de la ontología. Le parece que la ontología fundamental de Heidegger lo único que fundamentó fue el nazismo y ahora hay que poner la ética como fundamental, porque no podemos existir si no se respeta nuestra existencia, nuestra vida. También sitúa todo en el otro, en el otro hombre. Y llega a Dios como el totalmente Otro. En su obra *De Dios que viene a la idea*, insiste en que no está incurriendo en la ontoteología, de que tanto acusaba Heidegger a la metafísica, diciendo que convertía al ser en un ente, pues sostenía que Dios es el ser y, ya que Dios es un ente, volvía al ser un ente. Pero Lévinas le dice que no incurre en ontoteología, porque no considera a Dios como un ente.[4] Está más allá del ente e incluso más allá del ser. Pero es una suerte de teología negativa, pues a la hora de preguntar por el conocimiento que podemos tener de Dios Lévinas, como buen judío, se esconde en el respetuoso silencio. Es decir, se refugia en una teología negativa, que se nos vuelve una hermenéutica equivocista, que sabe que todo lo que se diga de Dios será equívoco, ambiguo, inadecuado.

Por su parte, Derrida, también de tradición judía, se resguarda por igual en la teología negativa. Pero si puede decirse que Lévinas es de estilo talmúdico, hay que decir que Derrida es de estilo cabalístico. Derrida tiene rasgos muy de la cábala, por ejemplo, la idea de que la interpre-

---

3 Lévinas, Emmanuel. "L'ontologie est–elle fondamentale?", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol.56, núm.1, A. Colin, París, 1951, pp. 88–98.

4 Lévinas, Emmanuel. *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid, 1994, pp. 147–148.

tación es infinita y que nunca se llega al significado final. Todo lenguaje es una traza, una huella, ni siquiera un signo, por lo que nunca se alcanza el significado total y pleno, siempre se va más allá, se sigue adelante, nunca se llega a él. Es la *différance*, la diferencia y la diferición, que impide que se alcance cualquier significado.[5]

Por eso, cuando Derrida ha hablado de Dios, alude explícitamente a la teología negativa, a la denegación, al no hablar. Se apoya en el Pseudo Dionisio y en Johannes Eckhart, así como en un seguidor suyo del siglo XVII, Angelus Silesius, que puso en poesía las doctrinas eckhartianas, teñidas de teología negativa.[6]

Derrida fue muy consciente de que lo que él quería decir necesitaba un lenguaje distinto, el cual no existía aún, y tenía que usar el lenguaje existente. Por eso es recurrente en su obra, de manera casi obsesiva, el tema del no poder hablar, del no hablar, incluso del no querer hablar, con el lenguaje disponible. Tal lenguaje no podría decir lo que él quería decir y lo que él quería decir era la ruptura insalvable de la razón, la caída del soberbio racionalismo, que ahora se debatía con sus propias insuficiencias. Por eso Derrida se acercó al estudio de la religión, al menos por ser ese misterio numinoso que era inalcanzable para la razón misma.

Tiene en especial un trabajo de título muy elocuente: "Cómo no hablar. Denegaciones".[7] Busca la denegación,

---

5 Derrida, Jacques. "La différance", en Derrida, Jacques, *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1989, pp. 47–48.

6 Derrida, Jacques. "Postscriptum", en Coward Harold G. y Toby Foshay (eds.), *Derrida and negative theology*, State University of New York Press, Albany, 1992, pp. 313 y ss.

7 Derrida, Jacques. "Cómo no hablar. Denegaciones", en *Anthropos*, Suplementos, núm.13, Anthropos, Barcelona, marzo de 1989, pp. 6 y ss.

que es distinta de la mera negación, es negar la adecuación del lenguaje para decir lo que se dice. Como esa tachadura que en su época final Heidegger ponía al Ser, la cual Derrida ponía a Dios. En esto lo ha seguido un discípulo suyo, teólogo del Instituto Católico de París, Jean Luc Marion, que lo refleja sobre todo en *Dieu sans l'être*. Es un juego de palabras, que puede querer decir "Dios sin serlo" y "Dios sin el ser". Siempre hay una gran distancia que nos queda irreductible al hablar de Dios. Pero eso es importante, pues en la sensibilidad posmoderna existe la convicción de que la razón no lo puede todo, no alcanza todo, no llega a Dios, y eso lo distingue. La denegación derridiana, pues, tiene un sentido de teología negativa en cuanto que de alguna manera niega lo que dice. En cambio, Marion, su alumno teólogo, que en varias ocasiones parece rozar la misma teología negativa del maestro, defiende la analogía y en un célebre artículo sostiene que santo Tomás no incurre en la acusación de ontoteología lanzada por Heidegger a los metafísicos occidentales, precisamente por usar la analogía, pues con ella implementa un modo distinto de hablar sobre Dios, que no es puramente afirmativo, prepotente e impositivo.[8]

Con su idea de "Cómo no hablar", Derrida se refiere a esa carencia de lenguaje adecuado para hablar del misterio, de lo otro de la razón, acostumbrados como estamos al lenguaje racional. Se pregunta cómo no hablar con ese lenguaje trillado y vacío, de la identidad, acerca de lo que está más allá, en la otredad, en la alteridad, en la diferencia.

8 Marion, Jean Louc. "Saint Thomas d'Aquin et l'ontothéologie", en *Revue Thomiste*, núm.1, École de Théologie, Toulouse, 1995, pp. 31–66.

Diferencia, como sabemos, en el doble sentido de lo que es diferente y de lo que diferimos o aplazamos sin límite de tiempo. Así es lo que deseamos decir, lo que pretendemos abarcar con nuestro lenguaje. Por eso Derrida se refugia en lo que es meramente aproximativo, que es lo único que podemos decir del Absoluto, del Misterio, de Dios. Sólo desconstruyendo nuestro lenguaje sobre Dios podemos hablar de Dios; sólo desconstruyendo lo mismo que decimos sobre Él podemos hablar de Él, al menos para darnos cuenta de que nuestro lenguaje es insuficiente, demasiado pobre, para hablar de lo que no se puede hablar.

Otro de los recursos de Derrida es la metáfora. En seguimiento de Nietzsche, sostiene el origen metafórico de todo lenguaje. El lenguaje mismo es metafórico todo él. Pero en varios escritos, uno de los cuales, tal vez el más conspicuo, es "Mitología blanca", Derrida sostiene que no tenemos una metafórica posible, no somos capaces de elaborar una conveniente doctrina de la metáfora, por lo que estamos condenados a la ambigüedad sin fin, en definitiva a la equivocidad. La metafísica ha sido una mitología nuestra, la de los blancos occidentales, una mitología que hemos creído ciencia. Mitología que habla con metáforas, que nosotros hemos pretendido que son lenguaje científico, metonímico, habiendo olvidado que eran metáforas, queremos que sean lenguaje de ciencia. Pero eso es falso, más aún, imposible, y las metáforas mismas nos recluyen en la ambigüedad, en la equivocidad. Vuelve a presentarse el lenguaje negativo, la teología negativa, que viene a ser lo mismo que la conciencia de lo imposible de decir; otra vez la ambigüedad irreductible, la teología negativa que en el fondo no es otra cosa que la equivocidad, el equivocismo de

lo que no se sujeta a nuestras palabras, en concreto, Dios, el Absoluto, el Misterio.

Vattimo es otro de los que han tratado de hablar de Dios. De hecho, proclama que regresa a la fe cristiana, incluso católica.[9] Pero tiene la tradición hermenéutica, de Nietzsche, Heidegger y Hans–Georg Gadamer. Por eso cuestiona la ontología o metafísica, y entiende la hermenéutica como cargando una inyección de nihilismo que tiene que debilitar la ontología. Por eso habla de una metafísica débil.[10] No niega la metafísica, porque sabe que eso no sería débil sino prepotente y violento, y es lo que él desea evitar, pero la debilita al punto de que no acepta estructuras rígidas, como él las llama, y que son las esencias, naturalezas, substancias. Por lo mismo, tampoco acepta fundamento alguno ontológico, ni una verdad como adecuación, ni una objetividad fuerte.

De esta manera, habla de Dios como alguien que ha sabido debilitarse, el Dios cristiano que no es el del Antiguo Testamento, al cual —en seguimiento de René Girard— considera un Dios cruel, castigador y vengativo. Su modelo paradigmático es la petición a Abraham que le sacrificara a su hijo Isaac. En cambio, el Dios del Nuevo Testamento sacrifica a su hijo, Jesucristo, por todos los hombres. Asimismo, Vattimo lo considera un Dios hermeneuta, porque nos ha enviado su Palabra, su Hijo, para que nos manifieste la buena noticia, el evangelio. De igual forma,

---

9 Beuchot, Mauricio. “Gianni Vattimo y la religión”, en *AnáMnesis*, núm.22, Frailes Dominicos de la Provincia de Santiago de México, México, 2001, pp. 163–173.

10 Vattimo, Gianni. *Más allá de la interpretación*, Paidós, Barcelona, 1995, pp. 37 y ss.

Jesucristo es un Dios que se aniquila, que acepta la carga de nihilismo, débil, porque acampó entre nosotros, hizo su *kenosis*, y no sólo vivió entre nosotros sino que además murió por nosotros. Es, asimismo, un Dios no violento, amable, el de la caridad, que es la verdadera actitud débil, la verdadera filosofía débil. Por eso Vattimo considera que el cristianismo es el verdadero pensamiento débil, *pensiero debole*, y vuelve a él.[11]

Otra manifestación, según Vattimo, del nihilismo de la hermenéutica en la religión es la secularización. Entiende por secularización el debilitamiento cada vez mayor de la prepotencia de la iglesia, prepotencia que la ha conducido a ser violenta, despótica e impositiva. No ha sido una iglesia de la caridad sino de la violencia. Por eso la secularización es una aniquilación saludable, como la aniquilación de sí mismo que hizo Jesucristo. En este sentido, la secularización resta fuerza a la iglesia, que ha sido una institución poderosa, y del lado de los poderosos, para que sea una iglesia débil, pacífica y no violenta, que es como en verdad la quería Jesucristo. Todo esto lo hace la hermenéutica, la cual al ser nihilista, por herencia de Nietzsche, aniquila y debilita lo que toca, en este caso la iglesia y su poder, la religión y su violencia, haciéndola una religión del amor.[12]

Pero como hemos visto Vattimo pone la condición de desaparecer las estructuras rígidas, en realidad todo tipo

---

11 Vattimo, Gianni. *Credere di credere*, Garzanti, Milán, 1996, p.29 (edición en español: *Creer que se cree*, Paidós, Barcelona, 1996).

12 Vattimo, Gianni. *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Garzanti, Milán, 2002, pp. 89 y ss (edición en español: *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*, Paidós, Barcelona, 2003).

de estructuras. Por eso admira a Joaquín de Fiore, el monje calabrés, visionario y profeta, que en su teología de la historia vaticinaba una iglesia sin estructuras jerárquicas, en la que los laicos sólo tendrían a algunos monjes como guías, pero no con la pesantez ni la fuerza de los obispos. Serían como guías hermenéuticos, pues los ayudarían a interpretar la Escritura, un tanto al modo del propio Joaquín de Fiore, que fue visto como heterodoxo en sus interpretaciones de la *Biblia*, sobre todo del *Apocalipsis*.

En todo caso, también Vattimo usa una especie de teología negativa, en el sentido de tener una conciencia del lenguaje inapropiado con el que cuenta para hablar de Dios. Se trata de un Dios no metafísico o, si se prefiere, posmetafísico, inclusive de un Dios no religioso o, más aún, posrreligioso. Es decir, un Dios que no es violento ni impositivo. Por lo mismo, el lenguaje para trasmitirlo, para hablar de él, sería un lenguaje meramente aproximativo, que no usa estructuras rígidas (esencias, naturalezas ni causas). Por eso alude a un pensamiento débil, que es el que se vale de un lenguaje también débil, sin la pretensión de dar cuenta exacta del misterio de Dios.

Por lo tanto, es un lenguaje antiunívoco, rechaza la univocidad del racionalismo moderno, del pensamiento fuerte. Y se instala en el pensamiento débil. Lo único malo es que ese pensamiento débil, por ser antiunívoco, parece deslizarse hasta lo equívoco, hasta un pensamiento y un lenguaje de la equivocidad. No logra equilibrarse en algo intermedio, como sería el lenguaje analógico. La analogía sería en ese sentido el verdadero pensamiento débil, pues el pensamiento equívoco da la apariencia de ser débil, pero, cuando le quitamos la vista, adopta proporciones desme-

suradas y se vuelve contra nosotros, pues los relativismos también han propiciado los despotismos. En cambio, la analogía es el auténtico pensamiento débil, pues sin caer en la equivocidad enseña al pensamiento a ser humilde, a evitar la univocidad, a replegarse sobre sus pasos y a darse cuenta de que no puede ir más allá, no puede agotar el misterio ni dar mayor cuenta de él, pero sí nos da lo suficiente para conocerlo, para tener una comprensión humana de él.

Otro pensador actual inquieto por la religión ha sido Eugenio Trías, quien ha vuelto a plantearse la posibilidad de revivir la religión, de repensarla y resignificarla. También me parece que se va por una vía demasiado de teología negativa, pues nunca queda muy claro a qué se refiere con esa religiosidad. Y si en el caso de Lévinas y Derrida están hablando de la religión judía y a veces de la religión cristiana, y si en el caso de Vattimo está hablando de la religión cristiana, incluso católica, en el caso de Trías no queda bien claro. En ocasiones da la impresión de ser una religiosidad demasiado amplia, tal vez difusa, pero religiosidad al fin y al cabo.

En un libro célebre, *La edad del espíritu* (1995), Trías recorre lo que ha sido la historia de las principales religiones. En otro libro suyo, *Pensar la religión* (1997), es más explícito: hay cosas de la religión que tenemos que replantearnos. Así, valora mucho el lenguaje simbólico, el poder expresivo del símbolo, que es —según dice— el lenguaje que se necesita hoy en día, sobre todo para expresar los contenidos de la religión.[13] Habla también de los nombres

13 Trías, Eugenio. *Pensar la religión*, Destino, Barcelona, 1997, pp. 113 y ss.

de Dios y dice que son nombres simbólicos, como el de Madre, Materia o Matriz, el de Cosmócrator, el de Logos, pero Dios en sí mismo los trasciende a todos.[14] En otro libro suyo, *Por qué necesitamos la religión* (2000), llega a decir que incluso tenemos que rescatar algunas de ellas. Aquí insiste en el carácter simbólico que tienen las religiones y recuerda a Immanuel Kant, quien decía que el lenguaje simbólico es indirecto y analógico. Expresa: "Así definió Kant la actividad simbólica: como una forma de exposición, indirecta, analógica, de las Ideas que la inteligencia se forma".[15] Por eso creo que es pertinente una hermenéutica analógica, para expresar y exponer las cosas de Dios en ese simbolismo y lenguaje analógico que le son propios.

En el caso de Trías, se ve con claridad el interés de un filósofo por la religión. Lo que más le importa es que se vuelva a hablar de Dios, que lo religioso deje de estar prohibido o estigmatizado, como lo estuvo en la modernidad. Entiende que la posmodernidad no tiene por qué secundar al pensamiento moderno en su rechazo de Dios, en su cerrazón a lo religioso. Le parece que la religión tiene mucho que decirnos, sobre todo hoy, con la bancarrota de sentido y la caída de los valores. Ahora es cuando más necesitamos de la religión, en cuanto proveedora de sentido. La oportunidad que tiene ahora la religión, según lo considera Trías, es de brindar sentido al hombre actual. No se trata de una religión que se prueba con la apologética o la teodicea, lo cual es estar todavía en la línea de la modernidad, sino

---

14 *Ibidem*, p.186.

15 Trías, Eugenio. *Por qué necesitamos la religión*, Plaza y Janés, Barcelona, 2000, pp. 121–122.

una religión que se pruebe con la antropología y la axiología, esto es, en la línea de dar sentido y valores al hombre.

Por ello reivindica tanto a los símbolos, es decir, los símbolos religiosos, porque el símbolo es el lenguaje más propio del misterio, el lenguaje más propio de Dios y con el que mejor se lo representa. El lenguaje simbólico es el que puede hablar al hombre de hoy, según Trías, porque el símbolo es lo que empuja al hombre, y el hombre de hoy tiene los símbolos rotos, se ha quedado varado, después de la ruptura de los simbolismos, sin guía ni orientación, y necesita un guía de los descarriados —como el del célebre título del libro de Maimónides— que lo oriente en esta falta de señales, que le marquen la dirección, el sentido. Lenguaje de símbolos, que atinen a decir algo al hombre acerca de Dios, pues será el lenguaje simbólico, el de los símbolos religiosos, el que llegará al hombre de hoy y le podrá dar el mensaje de lo numinoso. Pero como se ve encontramos de nuevo una especie de recaída en la ambigüedad, en la teología negativa, que corre el riesgo del equivocismo, si no es que está ya instalada en él.

Hermenéutica analógica y lenguaje religioso

Lo que se ve aquí es que se ha pecado de excesos del lado de la teología negativa, de la hermenéutica equivocista.[16] Por supuesto que poco se puede alegar acerca del uso del lenguaje unívoco para hablar de Dios, esto es, de presen-

16 Ebeling, Gerhard. "L'herméneutique entre la puissance de la Parole de Dieu et sa perte de puissance dans les temps modernes", en *Revue de théologie et de philosophie*, vol.126, núm.1, La Concorde, Lausanne, 1994, pp. 39–56.

tarlo mediante una hermenéutica unívoca, lo que resulta imposible. Pero se ha dado un viraje demasiado fuerte hacia la equivocidad, hacia un lenguaje por demás impreciso sobre Dios, en el que cabe casi cualquier cosa y significa casi cualquier cosa. Hay que detener el péndulo, para que no se vaya a los extremos.

Y es que curiosamente se ve un desplazamiento desde la univocidad hacia la equivocidad. Es decir, en la modernidad, sobre todo por obra del cientificismo, del positivismo, se pidió que a los hombres se les hablara de Dios unívocamente, esto es, mediante un discurso objetivo y estricto, cercano al científico. Fue el tiempo del positivismo lógico y después de la filosofía analítica, ya no tan positivista, pero que seguía pidiendo pruebas lógicas, incluso formales o con lógica matemática, de la existencia de Dios y de las notas de su esencia y sus demás atributos. Tenían que inscribirse en una sintaxis lógica y en una semántica objetiva y rigurosa, es decir, aportar pruebas de la existencia de Dios empotradas en lógica matemática y aportar las bases y los criterios para una significación objetiva de la esencia y los atributos de Dios.[17] De otra manera, no se quería escuchar. Toda una hermenéutica univocista, centrada en la sintaxis y la semántica.

Pero poco a poco se fue desprendiendo de esa sintaxis y esa semántica el lenguaje sobre Dios y fue derivando hacia la pragmática y la hermenéutica. Entonces adquirió ese tinte de subjetividad, relativismo y negatividad que he

---

17 Romerales, Enrique. "Introducción: teísmo y racionalidad", en Romerales, Enrique (ed.), *Creencia y racionalidad. Lecturas de filosofía de la religión*, Anthropos, Barcelona, 1992, pp. 11–43.

mencionado líneas arriba. En lugar de las pruebas lógicas de la existencia de Dios y de la semántica del discurso acerca de su esencia, se pasó a un modo de hablar emotivista, subjetivista, relativista. Es cuando digo que se siente la presencia de una especie de teología negativa, una hermenéutica negativa, que se hunde en la equivocidad, que se vuelve hermenéutica equivocista, contrastada con la hermenéutica univocista de la modernidad, pero dejando fuera una hermenéutica analógica.

Se repite la eterna pugna de la hermenéutica en su historia, entre el sentido literal y el sentido alegórico. Del sentido literal, caro a los positivismos y cientificismos, en el ala de la hermenéutica unívoca, se ha deslizado todo al sentido alegórico, ni siquiera simbólico, caro a los posmodernismos, a los narratologismos y desconstruccionismos al uso. De la lógica hemos pasado a la poética, a la presentación literaria de Dios, casi declamando, hundidos en la metáfora irreductible.

Del racionalismo se pasó incluso al irracionalismo. Antes había una gran exigencia de racionalismo y cientificismo, que provocó una marejada de intentos de demostrar la existencia de Dios mediante pruebas racionales con lógica matemática, en las que la predilecta fue de manera significativa la prueba más abstracta y a priori, la más deductiva y racionalista, como lo es la de san Anselmo, el famoso argumento ontológico, que fue reconstruido por muchos lógicos, sobre todo con lógica modal. Se hicieron buenas reconstrucciones, como las de Alvin Plantinga y Walter Redmond, y llegaron a tener limpieza, como con el sistema S5 de Lewis. Claro que este tenía un problema de filosofía de la lógica, relacionado con la ontología: el paso

de lo posible a lo actual, que permitían Juan Duns Escoto, René Descartes y otros, pero no santo Tomás, que lo había combatido en san Anselmo.

También se buscaron argumentos en las ciencias naturales, haciendo ver que la física, la astronomía, entre otras, no contradecían la existencia de Dios o sus atributos, o la creación, o la providencia, en lo que fue paradigmático Claude Tresmontant. O se hacía ver que la biología, la paleontología y otras podían concordarse con el dato revelado, a la manera de Teilhard de Chardin. Otros intentaron hacer ver que la sociología, la economía y la politología eran conciliables con la praxis cristiana. Otros más trataron de mostrar que la psicología, el psicoanálisis, no se contraponían con la vida cristiana sino que esta por sí misma contenía muchos elementos de maduración personal. Pero ahora todo eso parece haber pasado, ya no se dedica tanto esfuerzo a eso, ya es otra la situación.

Ahora más bien se trata de que el cristianismo diga algo valioso al hombre de hoy, que le diga algo significativo. En la línea de Nietzsche y Heidegger, que es por donde ha discurrido la posmodernidad, se buscan el valor y el sentido. Si el discurso sobre Dios es capaz de hacer lo que Nietzsche llamaba la trasvaloración de todos los valores o lo que Heidegger llamaba encontrar el sentido del ser, entonces el discurso sobre Dios tendrá oyentes, entonces podrá hablársele de Dios al hombre actual.

No en balde ha habido autores, como en la Escuela de Leo Strauss, por ejemplo, Stanley Rosen, que han visto que las empresas de Nietzsche y de Heidegger eran en realidad empresas teológicas, no filosóficas, propias más de la religión que de la ciencia. Encontrar el valor del existir, como

quiso hacer Nietzsche, es una labor teológica; encontrar el sentido del ser, como quiso hacer Heidegger, es una labor teológica también.[18] Ya que era incumplible filosóficamente, por eso en la línea posmoderna se ha dado tanta teología negativa, es una muestra de que aun teológicamente hay en ello mucha dificultad.

Pero esa es la expectativa del hombre de hoy, es lo que espera de la religión, del discurso religioso, del habla sobre Dios. Y con la teología negativa no se ha saciado, Dios se le queda siendo mucho más. Por eso, en lugar de restringirlo a esa ambigüedad, que es equivocidad, de una hermenéutica negativa y equivocista, hay que reeducarlo en la analogía, en el discurso de la analogicidad, en una hermenéutica analógica, la cual, aunque es consciente de no agotar el misterio, de ser más balbuceo que otra cosa, sin embargo, no lo deja en el conocimiento negativo (que sigue siendo negación de conocimiento) sino que le da algo, un poco, pero lo suficiente para poder vivir.

Conclusión

Vemos de esta manera cómo el hombre de hoy necesita una nueva síntesis, que le será dada por la recuperación del lenguaje analógico. Después de un tiempo en el que pedía muchas razones, muchos argumentos, tiempo heredero del racionalismo, el de la modernidad, ahora, en esta posmodernidad tan irracionalista o por lo menos tan crítica de la razón, se llega al sentimentalismo, y la prueba consiste

18 Rosen, Stanley. *The question of being. A reversal of Heidegger*, Yale University Press, Nueva Haven / Londres, 1993, p.211.

ahora en que dé algún sentido al ser humano. Podríamos decir que el lenguaje sobre Dios, de la modernidad, era un lenguaje referencialista, del que se esperaba que casi señalara al Dios existente en sí mismo y se relegaba el sentido.

Ahora, en la llamada tardomodernidad o posmodernidad, el lenguaje sobre Dios ha dejado de ser referencial y se ha vuelto solamente al sentido: se le pide que dé sentido, se le demanda orientación y nada más. Pero es que ahora, en la posmodernidad, se ha abandonado la referencialidad, además de que todo ha dejado de tener sentido. La posmodernidad es la que más necesita de la referencialidad, de volver a la referencia, más allá del sentido (que inclusive se pierde sin la referencia). Todo está dejando de tener sentido. O el único sentido es el consumo, el hedonismo, y eso no basta.

Por eso hay que pugnar por un lenguaje religioso que recupere las dos dimensiones: de referencia y de sentido. Que, por un lado, sepa apuntar hacia Dios referencialmente, aunque sea al modo indirecto y sólo sesgado, analógico, y que, por otro, aluda al sentido, brinde orientación. Señala lo valioso, lo axiológico. La modernidad fue descripción sin valoración, ahora parece haber valoración sin descripción, sin base en los hechos. Hay que volver a juntarlos. El hecho y el valor, que curiosamente son las dos caras del ser.



Sobre el problema del mal

Abordaremos aquí el problema del mal, que es un tema inevitable en la filosofía de la religión, pues es una de las mayores objeciones contra la existencia de Dios, ya que parece ir en contra de la idea de un Dios providente. En efecto, el mal existe, lo cual es innegable, y si Dios es providente, no se ve cómo pueda ser compatible con Él. Además, el problema del mal se centra sobre todo en el del sufrimiento, el mal físico, pues el mal metafísico, de la imperfección del cosmos, o el mal moral, del pecado humano, no parecen afectarnos tan directamente. Por eso me centraré en ese mal físico–psicológico que es el del sufrimiento.

Quizá el problema del mal es uno de esos problemas filosóficos cuya solución nunca acaba de parecernos encontrada, pero es inevitable enfrentarnos a él. Es lo que movió a Gottfried Wilhelm Leibniz a escribir su *Teodicea* (1710). Es una de las piezas clásicas de la teología racional o filosófica y es también uno de los antecedentes de la filosofía de la religión. Pero aquí, como en otras partes de esta obra, el símbolo nos ayudará, según lo veremos, en especial a la hora de examinar las maneras en que hablamos del mal.

La innegable presencia del mal

El mal es innegable; por más que se lo defina como privación, es real, se da en el bien y lo afecta, lo disminuye, lo lesiona.[1] El problema del mal se plantea sobre todo como la acusación de crueldad dirigida contra Dios, en vista del dolor que existe en el mundo, el cual hace pensar que: o bien Dios no conoce el mal en el mundo, con lo cual no sería omnisciente; o bien lo conoce, pero no puede evitarlo, y entonces no es omnipotente; o bien lo conoce, puede evitarlo, pero no quiere hacerlo, y entonces no es bueno o providente.[2]

La respuesta tradicional es que por supuesto Dios conoce el mal, con lo que se salvaguarda su omnisciencia, aunque tenga que hablarse de un conocimiento distinto del nuestro, que sólo es *análogo* al que tenemos de él, pues no puede experimentar el mal (lo cual no merma su omnipotencia, pues se equilibra con su omnisciencia, ya que experimentar el mal significaría imperfección). Y es que Dios no tiene sentidos, pero con su intelecto infinito conoce no sólo el mal en universal sino en particular, en cada ser que lo padece.[3]

---

1 Como privación del bien han visto el mal san Agustín y sobre todo santo Tomás (*Contra Gentes*, libro III, capítulos vii–ix).

2 Mackie, John L. "Evil and omnipotence", en Mitchell, Basil (ed.), *The philosophy of religion*, Oxford University Press, Oxford, 1971, pp. 92–104; Penelhum, Terence. "Divine goodness and the problem of evil", en McCord Adams, Marilyn y Robert Merrihew Adams (eds.), *The problem of evil*, Oxford University Press, Oxford, 1990, pp. 69–82.

3 Maritain, Jacques. "Santo Tomás de Aquino y el problema del mal", en Claudel, Paul *et al. El mal está entre nosotros*, Fomento de Cultura, Valencia, 1959, pp. 325–356.

Dios conoce el mal. También puede evitarlo. En efecto, Él podría haber creado un mundo de manera tal que no diera cabida al mal. ¿Entonces no quiere evitarlo? Si lo conoce y puede evitarlo, no puede ser que quiera pero no pueda hacerlo; dijimos que puede. Si no lo hace, tendría que ser porque no quiere. ¿Es, entonces, un Dios malo? ¿Es, entonces, un Dios cruel? Decir eso resultaría precipitado. Falta comprender algo previamente. Dios no crea el mal, no produce el mal; el mal es privación de ser, de bondad; es el resultado del entrecruce de varias fuerzas, que interactúan y se afectan negativamente, provocando imperfección, dolor y muerte. Dios únicamente permite el mal, no lo crea.

Antes de decir que Dios es malo o cruel porque permite el mal, tenemos que ver qué se juega en ello. Hay que conciliar y dar coherencia a los atributos mencionados. Dios conoce el mal y puede evitarlo; además, no puede querer el mal, lo cual sería contrario a su perfección. Por ello, si no lo evita no es ni por no conocerlo, ni por no poder, ni por no querer, hay otras consideraciones. El mal contribuye a la manifestación del bien, sirve para lograr un bien mayor. Así como el crecimiento incluye sufrimiento, así también el mal puede servir para crecer en el bien.[4] En el caso del mal de sufrimiento, es para alcanzar un crecimiento en el bien; en el caso del mal de pecado, es para que haya

---

4 Sobre el mal como condición de crecimiento ha insistido Pierre Teilhard de Chardin; véase Tresmontant, Claude. *Introducción al pensamiento de Teilhard de Chardin*, UNAM, México, 1958, pp. 147–158; Kopp, Josef Vital. *Origen y futuro del hombre. Teilhard de Chardin y su concepción del mundo*, Herder, Barcelona, 1965, pp. 77–79; Gosztonyi, Alexander. *El hombre y la evolución. La antropología filosófica de Teilhard de Chardin*, Studium, Madrid, 1970, pp. 208 y ss.

libertad en el hombre. Así, sin querer propiamente el mal, esto es, el mal en sí, sino lo que el mal produce en el orden del cosmos (así como la fealdad puede aportar algo en el ámbito de lo bello, en el arte), Dios lo permite. ¿Va contra su omnipotencia? Decir eso sería de un gran univocismo. Tenemos que verlo analógicamente. Así, habremos de decir que Dios permite el mal no porque sea malo o cruel sino que tiene otras motivaciones. Hay que comprender a Dios. Si enjuiciamos a Dios, tenemos que tratar primero de comprenderlo. Hacer hermenéutica del mal, de lo que no es; no hermenéutica del sentido del ser, como quería Heidegger, sino del sentido del no–ser, del mal. Él mismo lo abordó en la muerte y el sentido de la vida es correlativo al sentido de la muerte.[5]

El mal y su lenguaje ambiguo

El mal es tan impresionante, nos afecta tanto, que el hombre se ha dirigido a él con mucha ambigüedad. Ancestralmente, el mal no se dice directamente sino a través de símbolos, de mitos. Según Paul Ricoeur, el símbolo es siempre de doble significado.[6] Tiene uno superficial, pero remite a otro, profundo, latente, oculto. Es un discurso doble. No se queda en lo que muestra, en lo aparente, sino que conduce a otro significado, que está intencionado como el principal. Por eso el mito dice lo prohibido de manera oculta, disfra-

---

5 Beuchot, Mauricio. “Hermenéutica de la muerte y opción ética en Heidegger”, en *Revista de Filosofía*, núm.56, UIA, México, 1986, pp. 211–223.

6 Ricoeur, Paul. *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*, Amorrortu, Buenos Aires, 2006, pp. 28–31.

zada. Dice sin decir. Menciona sin hacerlo directamente. Habla de las cosas nefandas, esto es, que no se dicen. Y solamente se dice de manera indirecta, con lenguaje doble, de manera velada. Los mitos y símbolos dicen lo indecible, lo inefable y lo nefando. Esto es, tanto lo que no se puede decir como lo que no se debe decir. Lo que no se dice porque es malo o muy amenazador, o porque es demasiado bueno y trascendente.

Así, el símbolo sirve pare decir lo inefable, lo que no es decible, ya sea por defecto, ya sea por exceso. Y se dice de manera doble, con doble significado; un significado directo y explícito, y otro, más importante, indirecto y escondido. Por eso el mito, que es símbolo, tiene el carácter dual. Y el símbolo es dual. Y por eso se corresponde con la metáfora.

En efecto, el símbolo está conectado con lo imaginario. Tiene que ver con el problema de la representación. No se distingue tanto entre la representación y lo representado. Sólo que lo representado se da de manera indirecta. El símbolo, que une dos cosas, llega a unir la representación y lo representado, sólo que de manera peculiar. No de manera lógica sino "mágica", es decir, inconsciente. La representación (teofanía, epifanía) no nos deja quedarnos en ella sino que nos obliga a ir (nos conduce, nos remite) a lo representado. Pero una vez dada la interpretación de lo simbólico, somos conducidos casi inevitable e ineludiblemente hacia lo significado, lo objetivo, lo ontológico.

Ya que el símbolo es dual, pero fusionante, nos conecta dos caras, dos aspectos, dos elementos distanciados. La estructura metafórica del símbolo, que tanto recalca

Ricoeur, nos hace ver que necesita interpretación.[7] En principio, sería una interpretación infinita, pues es tan rico que siempre da que interpretar; pero tiene que ponerse límites a la interpretación, y eso lo da la juntura analógica que se coloca en el entrecruce de lo lingüístico y lo real, lo semiológico y lo ontológico. Y el símbolo es lo que nos acerca a una comprensión del mal; ya que es su lenguaje, también es su concepto, su comprensión, una comprensión simbólica del mal, metafórica, analógica. El mal llega a ser un símbolo de Dios, desconocido para nosotros, y confundente, pero que puede hacernos comprender la otredad de Dios.

Mas el propio Ricoeur nos ayuda a superar una objeción proveniente de Heidegger. El riesgo que tiene la teodicea es la ontoteología, porque yendo más allá del mito, incluso de un mito racionalizado, explica el mal como privación de entidad, es decir, desde el ente, conectando la ontología con la teología e incurriendo así en la ontoteología. Pero esto ocurre "cuando el enunciado del problema del mal se apoya en proposiciones orientadas a la univocidad; tal es el caso de los tres asertos considerados más comúnmente: Dios es todopoderoso; su bondad es infinita; el mal existe".[8] Es decir, tenemos que aceptar una *dialéctica fracturada*; dialéctica, para no querer compatibilizar los atributos divinos y el mal de manera univocista, con una lógica de la pura identidad; fracturada, porque nunca lograremos ordenar todo en un sistema, como habría querido Hegel. Pienso que es la analogía la que nos ayuda a esto (tanto a evitar la ontoteología como a evitar la teodicea univocistas). En primer

7 Ricoeur, Paul. *La simbólica del mal*, Taurus, Madrid, 1966.
8 Ricoeur, Paul. *El mal..*, *op. cit*, pp. 40–41.

lugar, se opone a la univocidad de empresas tales como la teodicea de Leibniz; en segundo lugar, porque preserva la fractura o el fragmento, en el sentido de que nunca aspirará a una sistematicidad completa, pero tampoco se hundirá en una equivocidad del puro fragmento. Incita a pensar el mal *de otra manera*, es decir, no solamente desde la negatividad que Leibniz y Hegel le adjudicaron sino también con apertura a la positividad: Dios permite el mal por una finalidad. Si los mitos explican el origen del mal, nos queda por explicar su finalidad: para qué, por qué, sobre todo por qué yo. Y esto mueve no sólo al pensamiento (especulativo) sino a la acción (ética y política) para dar cuenta del mal y combatirlo.[9]

El mal humano

Mucho de la relación del hombre con Dios se da en la consideración de la muerte.[10] Puede darse como rebeldía ante la contingencia o como aceptación de la misma, esto es, como asumir los límites. El límite se ve ahora como algo a rebasar. En el límite de la muerte, nos encontramos con Dios. Al parecer, es el límite de encuentro. Es el lugar más rico. Es el lugar de encuentro. Es símbolo.

Porque sucede algo muy importante. La muerte puede enfrentar al hombre con el Creador o reconciliarlo con Él. Puede ser símbolo suyo. Esa rebeldía tiene que ver con el querer ser creador. Si reaccionamos con rebeldía, surge

9 *Ibidem*, pp. 58 y ss.

10 También en la consideración del sufrimiento, que es como la muerte en fragmentos (Ferrier, Francis. *El mal, piedra de escándalo*, Casal i Val, Andorra, 1967, pp. 13–25).

una creatividad distinta de la que surgiría si la creatividad resulta de la reconciliación.

Es el problema del mal humano. Es el mal que ocasiona el problema de la teodicea. No olvidemos que *Teodicea* es la justificación de Dios y que Leibniz la introduce para abordar el problema del mal; pero tampoco olvidemos que Immanuel Kant dijo que la teodicea no depende de la razón teórica sino de la razón moral.[11] El mal, que es sobre todo el del dolor y de la muerte, pero también el del pecado, nos enfrenta de manera distinta con Dios que si sólo encamináramos el problema de su existencia.[12]

La esperanza del hombre se construye. Cuando parece no haber salida, cuando la técnica no es un análogo del hombre; cuando, como ahora, se enfrenta contra él, es necesario construir una utopía. De alguna manera hay que utopizar. Curiosamente, la utopía surge en relación con el Creador. La esperanza cambia mucho cuando depende de una fe teísta o de un ateísmo. Depende de lo que resulte valioso. De lo que haya que esperar.

Las razones del mal

Para comprender el mal, no basta, pues, centrarlo todo en el *Logos* sino en el todo del hombre; es decir, también en sus emociones, sus sentimientos. Se tiene que abarcar lo racio-

11 Kant, Immanuel. “Sobre el fracaso de todas las tentativas filosóficas en la teodicea”, en Cabrera Isabel (ed.), *Voces en el silencio. Job: texto y comentarios*, UAM, México, 1992, pp. 117–136.

12 Chisholm, Roderick M. “The defeat of good and evil”, en McCord Adams, Marilyn y Robert Merrihew Adams (eds.), *The problem of evil*, Oxford University Press, Oxford, 1990, pp. 53–68.

nal y lo emocional. Hay que desarrollar formas de comunicación y dentro de ellas formas de vinculación afectiva. Es precisamente la vinculación afectiva la que disminuye el dolor, la que ayuda a desenvolver la vida, en el ámbito que queda dentro de los límites entre la vida y la muerte. Sólo el afecto puede orientar o dar sentido. Por eso en la órbita del afecto se debe dar la reflexión sobre el mal.

Una visión hermenéutico–analógica del mal y el dolor en la historia nos haría ver el sentido que pueden tener. Ya una visión más hermenéutica que la usual nos movería a buscar el lugar que el mal ocupa en el decurso histórico. Pero, aún más, lo analógico o icónico nos lleva a buscar esa conexión de la parte con el todo desde la parte misma, es decir, desde el hecho malo o doloroso e incluso en él mismo.

No se trata de que dicho sentido resplandezca sin más en ese acontecimiento sino de que resplandece en el contacto del hecho aislado con la textura o trama que es la historicidad global. Ciertamente no se puede abarcar toda la historia. No conocemos mucho de lo que nos antecedió y no conocemos —al menos no con claridad— lo que va a acontecer. Sólo podemos otear el futuro y del pasado obtenemos únicamente un conocimiento parcial y fragmentado, fragmentario.

Pero en eso mismo consiste el movimiento icónico: encontrar en el fragmento el todo. Es como la metafísica de la anticipación, de los epicúreos y los estoicos. En el hecho, en el acontecimiento malo o doloroso, se encuentra larvado el futuro, es decir, da un sentido que hay que explicitar. No brota solo, no se exhibe; más bien se esconde, pero debe atraparse. Aquí queda bien la comparación con

el cazador, que descubre, por la huella, por el vestigio, qué animal sigue y hacia dónde se dirige. Espacio y dirección, estructura y función, se le muestran a su ojo sagaz y avizor, que interpela el pasado, el paso, lo estructural, y también interpreta lo futuro, el porvenir, lo a recorrer, lo funcional.

Así, con esta cacería, con esta *venatio definitionis*, determinamos lo que significa el acontecimiento malo o doloroso en el proceso. Es distinto del mal hecho por el hombre, la libertad del horizonte dañando a los demás hombres, y el mal o dolor que proviene de la naturaleza, pero confluyen. El mal radical es la muerte, la cual es vista como un dolor por todos, pero principalmente cuando se da antes de la vejez. El dolor siempre es visto como mal, en cualquier edad, y sólo parece cobrar sentido cuando conduce y prepara a un bien. Como un mal inevitable, para un crecimiento, para un progreso.

Y, en este sentido, se ha aceptado que un Dios bueno evita el dolor que pueda; porque ya santo Tomás decía que en la omnipotencia divina no cabe lo ilógico: Dios no puede hacer lo que sea contradictorio.[13] De esta manera, no puede hacer un mundo que fuera otro dios, totalmente perfecto. Tiene que contener imperfecciones, males. La misma "perfección" de la creación o, mejor dicho, el orden del mundo, requiere que haya seres que se alejan del bien, que sean presa de males.[14] Esos males inevitables adquieren sentido en el crecimiento o progreso del mundo humano, como, por ejemplo, sacrificarse por los otros, dar la vida por los demás.

---

13 Evans, C. Stephen. *Filosofía de la religión*, Mundo Hispano, El Paso, 1990, pp. 146–154.

14 Aquino, Tomás de. *Suma teológica*, I, q. 48, a. 2.

Los hombres como compañía en el desierto del dolor

Y aquí cobra sentido la presencia de los otros, de los demás seres humanos. Como asilo frente al mal, sobre todo frente a la muerte, se nos presenta el tema de la compañía y la comunicación humanas. No en balde el poeta Octavio Paz dice:

> La palabra del hombre
> es hija de la muerte.
> Hablamos porque somos
> mortales: las palabras
> no son signos, son años.
> Al decir lo que dicen
> los nombres que decimos
> dicen tiempo, nos dicen,
> somos nombres del tiempo.[15]

En una línea existencialista cristiana, podemos fijarnos en que la existencia humana se realiza sobre todo en las relaciones que tiende, en los contactos con los demás. Se nos muestra como punto de partida esta situación tan real de la condición humana. El hombre ontológicamente es autosuficiente, no le falta nada como substancia racional o persona, pero psicológica y sociológicamente no lo es sino todo lo contrario, es donde se lo ve más carente y necesi-

---

15 Paz, Octavio. "Conversar", en Paz, Octavio, *La voz de Octavio Paz. Poesía en la residencia*, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, Madrid, 1999, pp. 47–48.

tado de complementación, de acabamiento. Necesita de los demás, requiere de los otros para poder realizarse. Pero no dejamos de señalar ese otro dato que encontramos en nuestro tiempo. La cultura y la sociedad actuales no propician la comunicación, el encuentro. Todo lo contrario. Aunque está llena de medios de comunicación, han servido más para evitarla que para propiciarla. Es tanto el cúmulo de la información, de lo que se ve en los medios, que disgrega y separa. Son contadas las cosas que ayudan a la familia a congregarse y unirse.

La soledad es la fuente de la angustia. La comunicación es la que lleva a superarla. En realidad, las cosas que sirven para comunicar, para crear vínculos, son símbolos: reúnen, juntan, es lo que hace el *symbolon*; las cosas que sirven para separar, para cortar la comunicación, son lo opuesto: *diábolon*. Tienen un aspecto diabólico, malo. Por ello, lo que aspira a unir, tiene que cumplir con su simbolicidad, con su carácter de símbolo, y lo que no lo hace o lo impide es antisímbolo.

Hay que saber buscar y tocar las raíces profundas de la necesidad humana de la comunicación, de la convivencia. No se ven desde el plano fenomenológico o descriptivo sino que hay que avanzar al plano ontológico o explicativo. El ser humano tiene entre sus relaciones la de intencionalidad, y dada su intencionalidad tiende a la comunicación, al contacto con los demás, se plenifica en tender hacia ellos, sólo puede satisfacerse en darse a ellos, aunque su egoísmo y su soberbia le impidan reconocer eso. Hay en el fondo de la necesidad de comunicación una necesidad de afecto, de amor. Es el amor la comunicación perfecta, la única que puede colmar las aspiraciones del hombre, la

única que puede satisfacer sus expectativas de contacto, a pesar de lo limitada que es nuestra capacidad de amor y lo pobre que viene a resultar el eco que encontramos en los demás.

También la comunicación señala hacia la trascendencia, pues en definitiva lo único o el único que podrá llenar nuestra intencionalidad de contacto, de fusión o de afecto es Dios. Esa pobreza en nuestra capacidad de amor, esa limitación tan confundente en nuestros logros de fusión con los demás, testimonian el anhelo que tenemos de alguien que sí puede brindarnos una comprensión plena, una aceptación adecuada y un amor sin límites, completo. Esa esperanza es la única que puede colocarse detrás de nuestra búsqueda de la comunicación, de nuestro esfuerzo por encontrar contacto con los demás, de poder alcanzar una presencia fuerte con aquellos con los que nos comunicamos.[16]

Hay que entender bien esto. Estudiar el sentido del mal en la muerte (que es el Mal con mayúscula) repercute en lo que consideramos el sentido de la vida. Por eso me pareció necesario buscar lo que siempre fue lo más filosófico, a saber, la filosofía como *meditatio mortis*. Este es el sentido que ha tenido desde Platón.

No podemos evitar una vena existencialista muy fuerte en los análisis de la muerte. Es sabido que el tema de la muerte fue preferido por los filósofos existencialistas. Martin Heidegger, Jean–Paul Sartre y Albert Camus parecen haber vertebrado en torno a ella su filosofar. De alguna manera tenemos que hacer esto y dar un sesgo muy serio a

16 Sanabria, José Rubén. "El problema de la soledad y la comunicación", en *Revista de Filosofía*, núm.16, UIA, México, 1973, pp. 431 y ss.

la filosofía. No como hacen algunos posmodernos (Georges Bataille y Gilles Deleuze, sobre todo), que intentan reírse de la muerte, por lo insensato de ella y por su sinsentido, siguiendo el ejemplo de Nietzsche, sino buscarle un sentido cristiano, pues lo que más nos exige un desentrañamiento de sentido es ese acontecimiento capital que es la muerte y que para muchos carece completamente de sentido, y es aun la prueba contra la existencia de un Dios bondadoso y sabio.

Sobre todo, pues, tenemos que apuntar al sentido trascendente, a una dirección más allá de nuestra propia muerte, por la que la vida no termina en ella sino que se proyecta más allá; es solamente un paso, una trasmutación, una metamorfosis por la que como sucede en la oruga que se convierte en mariposa se pierde la crisálida, esa envoltura terrena que es el cuerpo, y se deja en libertad la vida misma, la que se da en el alma. Por eso estas investigaciones sobre la muerte nos conectan de manera inevitable con el problema de la inmortalidad (del alma y del cuerpo), hacen juego con lo que se ha tratado antes, esa parte de la teodicea que es la de la existencia de Dios y que se complementa con el problema de la inmortalidad del alma humana.

Todo nos habla de la presencia del mal en el mundo. Comienza con la sorpresa, casi escándalo, que nos causa ver el dolor. De hecho, en nuestra sociedad actual hay una especie de estética del mal, plasmada en una mística de la violencia. No solamente en las películas, también en las realidades que nos toca vivir. Basta recordar que vamos a morir, para que reviva en nosotros la idea de una cierta injusticia. También en el combate contra el mal se manifiesta esto. Pero, por igual, todo nos invita a no desesperar,

esto es, a tener alguna esperanza, y esto suena extraño y para muchos hasta grotesco, sin sentido. Sin embargo, recordemos que el problema del mal ha estado ahí, desde siempre. Y se da un giro: el mal, en lugar de ocultarnos a Dios, debería hacernos ver que Dios existe.[17] Por eso cunde tanto la teología negativa, que es sobre todo una escatología, una esperanza. La esperanza da sentido. Más que como problema, ve al mal como misterio; nos hace salir de la indiferencia y ver al otro, al rostro, al cuerpo. Incluso nos hace ver —como hizo Hannah Arendt— la banalidad del mal, superar su escándalo y su sorpresa, y ser mejores: en lugar de llorar el mal, buscar el bien, hacerlo.

Las condiciones humanas del sufrimiento: la religión del Verbo

Ahora se exalta mucho el deseo. Jacques Lacan, Jacques Derrida, otros... Pero ¿cuál deseo? No se sabe bien qué desear. El deseo es reducido al deseo de placer, a un hedonismo que extremado deja de ser valioso, y la prueba está en que no llena. Tiene que ampliarse el campo semántico de esta palabra, de modo que abarque el afecto, el amor, lo que en verdad es el deseo: no tanto el hegeliano deseo del deseo del otro sino deseo de que el otro pueda desear, que sea su deseo. Y que su deseo sea, que lo realice. Tal es el deseo que es el supremo amor.

Se exalta mucho el deseo, sí. Es justo. Dios es el deseo. Si decimos que Dios es amor, en el fondo decimos que Dios es el deseo mismo: el Deseo. Por eso nos cuesta tanto desear,

---

17 Hick, John H. *Filosofía de la religión*, UTEHA, México, 1965, pp. 74–75.

asumir nuestro deseo, nuestro deseo único, el Deseo. Se siente como una usurpación del sitio de Dios, como un querer su silla, su trono, cosa que hizo el Diablo, que hizo *al* Diablo. Ese deseo produjo al Demonio, que deseó ser como Dios, igual que lo hicieron Adán y Eva en el Paraíso. Pero el cristianismo pone la esperanza en Jesús, el *Logos* o Verbo.

El cristianismo es, como casi ninguna otra religión, una religión del Verbo, de la Palabra. No solamente porque se reverencia un texto, la *Biblia*, palabra de Dios, revelación mediante la cual comunica sus pensamientos a los hombres, sino sobre todo porque se adora como Dios a la Palabra misma de Dios, la Palabra de Dios es Dios, es una de las tres personas de la Santísima Trinidad, el Hijo de Dios. Este Hijo de Dios y Verbo suyo es la constitución y expresión de su pensamiento, su sabiduría.

Esta palabra es polisémica, tan polisémica que abarca todo el universo, reflejado y reducido en sus ideas, ideas ejemplares que lo representan en el seno de esa palabra. Múltiple contenido significativo, infinito, porque este es contenido conceptual, ideativo, ideal. Es la mente divina, que contiene las ideas ejemplares, los prototipos de las cosas, según sus géneros. Todo allí, como en un arte, según dijeron san Agustín y san Buenaventura. Es Verbo, el cual puede entenderse como *logos*, palabra y a la vez concepto, y también razón o inteligencia, mente, y también arte, en cuanto hábito o virtud producida en esa mente por los conceptos, ideas ejemplares.

Se podría dudar de ello, porque el *logos* parece indicar logocentrismo, pero no es así. A pesar de que no lo vio Derrida, es un *logos* que resulta de la Escritura, el *gramma*,

o más bien el *Gramma* (con mayúscula). Es gramato–logía, el *logos* del *gramma*. Es la razón de la escritura. Su sentido. Se cree que la escritura se da sin ninguna razón, pero es lo único que puede diferirla, es lo que difiere en sí, la razón de cada cosa, lo que la hace diferir. Ya que lo que identifica distingue, la razón es la que diferencia, es la que hace diferir, lo que vehicula y sostiene al *logos*. Es lo que difiere en sí, la razón de cada cosa, la razón de su diferencia, la que la efectúa, su *conditio sine qua non*, su condición de posibilidad, sin la cual no puede existir. El *logos* es también el *eidos*, la forma, y en la línea neoplatónica medieval se decía: *forma dat esse rei*, la "forma da el ser a la cosa", es decir, la forma o razón es la que hace existir y, como decían W.V. Quine y Héctor Neri Castañeda, no hay entidad sin identidad, que es lo mismo que decir: no hay existencia sin diferencia, es lo que constituye.

Al ser un *logos* analógico, esto es, un *ana–logos*, es un logos no céntrico sino expandido, diseminado. No se le puede acusar de logocéntrico. Pervade todo y a la vez es el centro, pero como núcleo de cada átomo, como corazón de cada cosa, como piedra angular, como centro y culminación de la historia. Es la culminación; no por ser el centro sino por estar disperso en cada acontecimiento.

En una religión del Verbo, como la cristiana, el sentido del sufrimiento es también el sentido del Verbo, más allá de su referencia. Ya la referencia de ese verbo incluye el mal, no el mal moral, que es el pecado —puesto que en Él no hubo pecado—, sino el mal físico y metafísico, que son el sufrimiento y la deficiencia.[18] Es el que más nos escanda-

18 Petit, François. *El problema del mal*, Casal i Val, Andorra, 1959, pp. 83 y ss.

liza, porque parece provenir de Dios, o por lo menos Él parece permitirlo. Pero es un límite. Nada más. Límite que se manifiesta sobre todo en la muerte y más frecuentemente en el dolor. Y es límite inherente al hombre. Nos recuerda nuestra limitación. Nada más. Tiene ese carácter de límite tan propio de la referencia.

Pero ese límite, esa referencia, dolor y muerte, fue asumido y aceptado por el Verbo. Y por eso a ese límite, a esa referencia, le añadió un sentido, una apertura: a la muerte le sucedió la resurrección. Eso manifestó Jesús a sus discípulos cuando la curación del ciego de nacimiento. Ellos, como piadosos judíos del Antiguo Testamento, le preguntaron: "¿Quién pecó, él o sus padres?". Y él respondió. "Ni él ni sus padres. Esto ocurrió para que se manifestara la gloria de Dios".[19] Y se manifestó delante de ellos. Tal es el sentido. No otro. Que en aquel que sufre, así sea atrozmente, brille la victoria de Jesucristo sobre el dolor y sobre la muerte. "Y así se manifiesta la gloria de Dios".

Porque él mismo dijo: "Yo he vencido al mundo".[20] Lo cual significa —en el lenguaje de san Juan— que había vencido al mal; tanto al del dolor y de la muerte como al del pecado, que es el otro tipo de mal, el moral, frente al físico o metafísico. Su victoria sobre el mal ontológico repercute en el mal moral. Por su muerte y resurrección ha vencido al pecado, en el sentido de que con ellos nos ha dejado la posibilidad de ser hijos de Dios.[21] Y el ser

19 Jn 9, 1–3.
20 Jn 16, 33.
21 Jn 1, 12.

hijos de Dios —como él lo fue por naturaleza, aunque le gustaba llamarse "el hijo del hombre", con lo cual resaltaba su filiación divina— corresponde a la bienaventuranza de los pacíficos: "Bienaventurados los pacíficos, pues serán llamados hijos de Dios".[22] Y es que tienen la paz y dan la paz, no la que da el mundo[23] sino la que dura eternamente, es decir, saben consolar en el dolor. Esto es algo que se nos pide en la posmodernidad.

Conclusión

Llegamos a la advertencia de que una hermenéutica analógica puede ayudarnos a construir una reflexión filosófica sobre el mal que evite la ontoteología y la mera teodicea, ambas producto de una perspectiva univocista, como nos lo señalaba Paul Ricoeur. Si nos quedamos en la sola tarea de hacer compatibles la omnipotencia de Dios, su gran bondad y la existencia del mal, no habremos conseguido mucho, además de no haber logrado salir de una lógica de la identidad aplicada al problema del mal, es decir, una visión univocista que se aquieta y se contenta con señalar esa coherencia, la cual las más de las veces es mero pegote e inconsistencia.

Hace falta ir más allá. Hace falta hablar de otra manera acerca del mal. Podemos dar cierta coherencia a la omnipotencia y la bondad divinas con la existencia del mal de

22 Mt 5, 9.
23 Jn 14, 27.

manera analógica, sin pretender quitarle su carácter trágico, sufriente, incluso escandaloso. Pero, como ha señalado el mismo Ricoeur, este riesgo y aventura que corremos, al reflexionar sobre el mal de modo diferente, buscando un bien que puede encerrar, nos hará no sólo pasar del pensamiento a la acción sino que además tendrá el saludable efecto de reeducar nuestros sentimientos, darnos el verdadero *pathos* del mal, para poderle dar el *ethos* que le conviene.



Nietzsche y la religión

Estudiar la relación de Friedrich Wilhelm Nietzsche con la religión es algo muy complejo. Muchos lo han hecho y han surgido las opiniones más divergentes. En el mismo Nietzsche se encuentran las oscilaciones más extremas; desde proclamas de odio mortal a la religión, en concreto al cristianismo, hasta muestras de gran respeto por Jesucristo y su mensaje.[1] Es difícil interpretar cuál fue la intencionalidad de Nietzsche al criticar la religión; algunos interpretan una destrucción total, otros una purificación de la misma. Aunque, por lo que veo, también se puede ensayar una línea distinta.

Y es que deseo dejar de hollar la senda trillada de los que recorren esa interpretación en los dos sentidos acostumbrados: de hacer a Nietzsche el gran enemigo de la religión y de verlo como el restaurador de la misma. El

1 Ya Walter Kaufmann ha señalado e insistido en que Nietzsche distingue entre el cristianismo de su tiempo y el mensaje original del evangelio, y entre Jesús de Nazaret y el Cristo de los creyentes de su época. Véase Kaufmann, Walter Arno. *Nietzsche. Philosopher, psychologist, antichrist*, Princeton University Press, Princeton, 1974, pp. 337 y ss.

propio Nietzsche estaría en contra de estas hermenéuticas simplificadoras. Por un lado, está la hermenéutica univocista, que ha sido la más frecuente, que interpreta la crítica de Nietzsche a la religión como destructora masiva de la misma, y, por otro, la hermenéutica equivocista, que quiere tener en Nietzsche un aliado de la religión que tampoco él mismo habría querido ser. Cabe añadir, pues, una hermenéutica analógica, intermedia entre las otras dos, que son las acostumbradas y ya cansinas, por resaltar demasiado la primera el sentido literal de las palabras de Nietzsche, y la segunda su sentido alegórico, a favor de sus propios intereses (como suele hacer el alegorismo, o por lo menos corre siempre ese peligro). En todo caso, como buen filólogo, Nietzsche se oponía a una lectura literal y univocista, pero también rechazaría una interpretación demasiado alegorista y equivocista de sus palabras.[2] Por eso creo que se puede hacer una interpretación diferente, analógica o simbólica. En esta interpretación distinta, Nietzsche critica la religión, pero en un sentido no de destrucción sino de desconstrucción (en la línea de Jacques Derrida); precisamente para humillarla y debilitarla, para darle rango de igualdad con

2 En contra de la interpretación meramente alegorista, Nietzsche dice: "La metafísica da una interpretación pneumática [o espiritual, alegórica] de la Naturaleza, semejante a la que la Iglesia y sus sabios dieron de la Biblia en otro tiempo. Se necesita mucha inteligencia para aplicar a la Naturaleza el mismo género de interpretación que los filólogos han establecido para todos los libros, proponiéndose comprender simplemente lo que el texto quiere decir, y no investigar un *doble* sentido, ni aun suponerlo siquiera. Pero así como en lo que toca a los libros la mala manera de interpretar no está completamente vencida, y hasta en la sociedad más culta se echa mano de los restos de explicación alegórica y rústica, así también pasa en lo que toca a la Naturaleza, y aun algo peor" (*Humano, demasiado humano*, Editores Mexicanos Unidos, México, 2000, § 8, pp. 20–21).

los demás fenómenos culturales, a pesar de respetar su diferencia. De esta manera es como en verdad podremos satisfacer el aspecto que sin duda tiene Nietzsche de crítico de la religión y también de esta manera es como las críticas de Nietzsche a la religión superan la mera destrucción irreductible.

Tal es la línea que me interesa, en la que se eviten los extremos, que son simplismos, las simplificaciones excesivas. No puedo concebir un Nietzsche solamente destructor de la religión; me interesa lo que me aporta para replantear la experiencia religiosa. Ya en esta línea interpretativa ha habido antecesores notables. Uno de ellos es Emmanuel Mounier, el gran fundador del personalismo francés; otro es Karl Jaspers, uno de los mayores existencialistas; otra es María Zambrano, excelente filósofa española; otro es Bernhard Welte, el connotado paisano de Martin Heidegger; otro es Paul Valadier, discípulo de Paul Ricoeur, y seguramente ha habido muchos otros. Resumiré a estos que menciono y luego trataré de añadir algo a su interpretación.

Más allá de la crítica y la apologética

Mounier tiene un pequeño libro, de 1943–1944, que lleva por título *El afrontamiento cristiano*, en el que recoge las principales críticas de Nietzsche al cristianismo, con la peculiaridad de que las acepta y procura encontrar un remedio, practicar alguna salida.

Trata de hacer caso de la acusación del "profeta de Sils–Maria", como lo llama, de decadencia, languidez, desfallecimiento e inconsistencia de los cristianos. Llega a

decir que "había santidad en Nietzsche, aunque arrastrada por una corriente infernal".[3] Mounier ve que Nietzsche señala una depresión en la vida cristiana y hay que salir de ella. Esto reside, en primer lugar, en la idea de Dios que Nietzsche encuentra en los cristianos: "Un Dios que garantiza el reino definitivo del bien —ya lo decía Nietzsche— es un Dios de impotentes, cosmopolita, demócrata, conciliador, algo así como un juez de paz universal, paterno y popular. Privado de instintos, mata el instinto en sus fieles".[4] Según Mounier, el cristiano debería darse cuenta de que es eminentemente trágico, no en el sentido de la desesperación sino de asunción del dolor. Pero discrepa de Nietzsche en el sentido de que lo trágico no es idéntico a desesperación:

> La idea falsa que aparece a través de esta perspectiva de decadentes, es la idea nietzscheana de que la capacidad de soportar un mundo carente de sentido es la medida absoluta de la energía espiritual. El cristianismo no se contenta con negar a esta actitud de desesperación el monopolio de lo trágico. Por llevar lo trágico a su culminación no acepta que se reduzca a lo trágico la totalidad de la experiencia espiritual.[5]

Por otro lado, Mounier toma pie en un fragmento de Nietzsche para aclarar que este no rechazaba las virtudes

3 Mounier, Emmanuel. *El afrontamiento cristiano*, Estela, Barcelona, 1968, p.17.
4 *Ibidem*, p.28.
5 *Ibid*, p.37.

sino a los virtuosos, y que para él los más fuertes serán en definitiva los más moderados, los que no necesitan creencias extremas. También increpa a Nietzsche porque este no conocía la Edad Media cristiana tan bien como conocía la antigüedad pagana.[6] En cuanto al ideal ascético, tan denostado por Nietzsche, Mounier dice: "La ascesis debe obtener del instinto ese paso elástico, ese vigor contenido, esa disponibilidad vibrante. Transfiguración, no domesticación".[7] Eso está en la línea de la sublimación, de la que tanto testimonio dio Nietzsche en su obra y en su vida. Y Mounier acepta la recriminación de moralismo: "La liberación de la carne es, sin duda, un elemento capital de la liberación del espíritu, pero implica también una liberación de la obsesión moral de la carne".[8] Con ella se ha dañado a los seres humanos. La misma caridad requiere la capacidad de despreciar y de odiar.[9]

Y en cuanto al reclamo de Nietzsche de que cuando se pone como centro de gravedad la otra vida se le está quitando el centro de gravedad a la vida, Mounier responde:

> Bien, pero la gravedad del mundo cristiano está *a la vez* en la vida y más allá de la vida: pues el más allá no es un espacio fuera del nuestro, un tiempo fuera del nuestro; es un Ser personal presente en lo más íntimo de nosotros mismos que, por su Encarnación, irradia el corazón del mundo creado.[10]

---

6 *Ibid*, p.42.
7 *Ibid*, p.54.
8 *Ibid*, p.59.
9 *Ibid*, p.85.
10 *Ibid*, p.97.

Es decir, el creer en otra vida no debe ser motivo para desentendernos de esta; el buscar la virtud no implica matar los impulsos sino encauzarlos.

Karl Jaspers, en un libro sobre Nietzsche y el cristianismo, de 1947, habla de este pensador como alguien que siempre tuvo presente el ideal cristiano; sin embargo, no solamente por la forma como se llevaba el cristianismo real sino también porque lo quería trascender, propone una superación del cristianismo. Explica:

> Hemos de comprenderlo, pues, de la siguiente forma: su pensamiento se ha emancipado del cristianismo gracias a sus propios impulsos cristianos. Al luchar contra el cristianismo no quiere simplemente sacrificarlo, anularlo, ni retrotraerse a un mundo precristiano; quiere superarlo, rivalizar con él, y ello con energías que sólo el cristianismo ha sabido desplegar.[11]

Siempre tuvo hasta el final esa exigencia cristiana de una alta moral, pero, por una parte, la religión oficial y, por otra, algunos elementos del sistema le hicieron reaccionar contra el cristianismo para salvarlo. Dice Jaspers: "Nietzsche, por efecto de exigencias cristianas, emprende la lucha contra el cristianismo, y trataremos de ver hasta qué punto es consciente de ello".[12]

---

11 Jaspers, Karl. *Nietzsche y el cristianismo*, Deucalión, Buenos Aires, 1955, p.14.
12 *Ibidem*, p.18.

Si Dios ha muerto, según Nietzsche, el cristianismo lo ha matado, porque acabó con todo lo que de religioso quedaba en el corazón del hombre, apagando la verdad trágica que conocían los griegos presocráticos. Pero, además, hay que tomar en cuenta que para Nietzsche el cristianismo se desvió desde el principio de Jesús, se hizo de resentidos, no de seres superiores y fuertes. Luego, en el humanismo, se escondió el cristianismo, pues sus ideales igualitarios son cristianos, pero disfrazados. De esta manera, el cristianismo es origen del nihilismo, por su desprecio de este mundo. Por eso Nietzsche no quiere reconstruir el cristianismo sino destruirlo.[13] Pero se opone al cristianismo, no a Jesús, ante el cual adopta una actitud ambigua: "ora lo combate, ora se identifica con él; tan pronto le dice no como sí. Y este no es, en Nietzsche, un caso aislado".[14] Según Jaspers, lo principal que Nietzsche toma de Jesús es el hecho de que acabó con las oposiciones: cree que llegamos a ser hombres verdaderos cuando disminuimos las oposiciones o más aún cuando acabamos con toda oposición; el refugiarse en las antítesis es propio del nihilismo.[15]

De manera muy sensata, Jaspers pide que no interpretemos a Nietzsche de modo simplista, unívoco, hay que tomar en cuenta que en su lenguaje hay múltiples sentidos:

> Pero no seguimos el buen camino si aislamos frases de Nietzsche dejándoles un sentido completamente unívoco, poniéndolas así en contradicción

---

13 *Ibid*, p.88.
14 *Ibid*, p.95.
15 *Ibid*, p.96.

> consigo mismas. Trátase más bien de abandonar por completo el plano en que el pensamiento se desarrolla por alternativas, y conquistar una manera de pensar más profunda.[16]

Y añade: "Tratamos de seguir su pensamiento a través de sus experiencias. No debemos dejarnos detener por las contradicciones sino que debemos, por el contrario, tratar de mantenerlas siempre, todas a la vez".[17]

Por su parte, María Zambrano hace varios estudios sobre Nietzsche, muy finos, pero uno en especial sobre el tema de la religión, precisamente sobre la muerte de Dios.[18] Acerca de ella afirma: "'Dios ha muerto' es la frase en que Nietzsche enuncia y profetiza al par la tragedia de nuestra época. Para sentirlo así es preciso creer en Él y aún más, amarlo. Pues sólo el amor descubre la muerte; sólo por el amor sabemos lo poco que sabemos de ella".[19] Según Zambrano, Nietzsche es alguien que amaba tanto a Dios o, si se prefiere, la divinidad, que quiso conquistar la divinidad para el hombre; no otra cosa era su superhombre.

Pero, además, para ella el grito de Nietzsche surge de una conciencia cristiana, dado que en el cristianismo se trata ya de un Dios de amor, distinto de algunos dioses crueles de los griegos y del Antiguo Testamento.[20] Zambrano agrega:

---

16 *Ibid*, p.102.
17 *Ibid*, pp. 106–107.
18 Se encuentra en su obra *El hombre y lo divino*, FCE, México, 1973.
19 *Ibidem*, p.147.
20 Para María Luisa Maillard ("El Nietzsche de Zambrano", en *Estudios Nietzsche*, núm.3, Universidad de Málaga, Málaga, 2003, pp. 131–139), a Zambrano le pareció que Nietzsche no era suficientemente radical, que

"'Dios ha muerto', el grito de Nietzsche no es sino el grito de una conciencia cristiana, nacido de las profundidades donde se crea el crimen; un grito nacido, como todos, de las entrañas; pero este nacido de las entrañas de la verdad última de la condición humana".[21] Es decir, Nietzsche no acabó su labor disolvente de la filosofía porque no llegó a las entrañas de lo sagrado, se quedó en lo divino, en la parte divina del hombre que es la parte de Dioniso que heredó de los titanes que lo descuartizaron. Por eso, según ella misma, Nietzsche supo reconocerse en el Dioniso crucificado.

Era su mismo deseo de perder su identidad propia identificándose con Dioniso, el objetivo original de la tragedia. Zambrano continúa:

> Y, así, quien dice "Dios ha muerto" participa al menos en su muerte, en el crimen. ¿No lo hará acaso movido por la esperanza de hundirse en él, de identificarse abismándose, llevado por esa locura de amor que llega hasta el crimen cuando ya no se soporta más la diferencia con el amado, el abismo que aun en los amores entre los iguales permanece siempre? Y profiere su grito "Dios ha muerto" esperando, quizá, absorber a Dios dentro

---

"no había sabido completar la labor de demolición de la filosofía" (p.133). Según Maillard, tanto Nietzsche como Zambrano consideran al hombre como ansioso de trascendencia, pero difieren en el modo que plantean para alcanzarla. Nietzsche se quedó seducido por la parte dionisíaca o divina en el hombre: el espíritu, por lo que se quedó en lo divino, mientras que Zambrano va hacia algo anterior a lo divino: lo sagrado, "el laberinto infernal de nuestras entrañas, el misterio del padecer humano que necesita la mediación y el límite de la forma" (p.134).

21 Zambrano, María. *Op. cit*, p.148.

> de sí, comulgar en la muerte de un modo absoluto, que no haya más esa diferencia entre la vida divina y la nuestra. Desesperación de seguir soportando la inaccesibilidad de lo divino.[22]

Zambrano interpreta el grito de Nietzsche —si es que se puede interpretar con alguna claridad un grito— de manera semejante a su idea del descenso a los infiernos (que hace cada uno de nosotros al bajar a lo más profundo de sí mismo):

> "Dios ha muerto." Se ha hundido otra vez su semilla, ahora en las humanas entrañas, en ese nuestro infierno, donde engendramos, cuando engendramos. Cuando se abisma el ser, la realidad luminosa y una, no caemos en la nada, sino en el laberinto infernal de nuestras entrañas de las que no podemos desprendernos.[23]

Es como un matarlo y sepultarlo en nosotros, para que germine, resucitado, en nuestra propia divinización:

> Dios puede morir; podemos matarlo... mas sólo en nosotros, haciéndolo descender a nuestro infierno, a esas entrañas donde el amor germina; donde toda destrucción se vuelve en ansia de creación. Donde el amor padece la necesidad de engendrar y toda la sustancia aniquilada se convierte en semilla. Nuestro

22 *Ibidem*, p.150.
23 *Ibid*, p.151.

> infierno creador. Si Dios creó de la nada, el hombre sólo crea desde su infierno nuestra vida indestructible. De ella, agotada nuestra humana comunión, saldrá un día a la claridad que no muere, pero invisible casi, confundido con la luz, volver, quizá, a decir a nuestro amor rescatado: *Noli me tangere*...[24]

Es una interpretación en la que no se trata de que Dios haya desaparecido, o de que la creencia en Dios se haya acabado; se trata de que el hombre desea divinizarse, es decir, apropiarse lo divino, por amor; más aún, para Zambrano, se trataría de ir hasta lo sagrado, que es más radical aún, previo a él, y que se encuentra en lo más profundo de nuestras entrañas.[25]

Nietzsche como purificador de la religión

Welte es uno de los que se ha afanado por recoger y aprovechar las críticas de Nietzsche a la religión con el fin de purificarla, es decir, ver en qué tiene razón y buscar la manera de responder a ello.[26] Y percibe que Nietzsche hace todo eso

24 *Ibid*, p.152.

25 Maillard comenta que, para María Zambrano, "la muerte de Dios [gritada por Nietzsche] no es la negación de su idea o de algunos de los atributos de tal idea, es la avidez del enamorado por apropiarse de lo que se oculta dentro de lo que se ama y lo que se oculta es lo divino de Dios como última resistencia a la divinización del hombre" (Maillard, María Luisa. *Op. cit*, p.137). Según eso, "Nietzsche había sacrificado el hombre ante lo divino abismándose en él. Pero si hubiese profundizado más, nos sigue diciendo Zambrano, hubiese descubierto que la vida abandonada a sí misma necesita de la claridad porque entre otras cosas, la vida contiene también el infierno, es decir, el mal" (pp. 138–139).

26 Welte, Bernhard. *El ateísmo de Nietzsche y el cristianismo*, Taurus, Madrid, 1962.

precisamente por la carga de religiosidad que tiene dentro de sí mismo, por su "dios interno", como él lo llamaba. Es decir, no sólo por honestidad sino por verdadera convicción y por la fe más pura.

Curiosamente, Welte, el amigo y paisano de Heidegger, da una impresión semejante a este frente a Nietzsche. Así como Heidegger hizo de Nietzsche un metafísico, el último gran metafísico, algo parecido vemos que hace Welte con Nietzsche ante la religión, como el último gran religioso. Interpreta su postura ante la religión como una postura de autenticidad mística o de mística auténtica. Es decir, Nietzsche tiene que ser ateo por su gran ansia de la divinidad, por su gran deseo de eternidad, por su gran anhelo de infinitud. Inclusive, es antiascético por su profunda y verdadera pureza. El deseo metafísico de Dios hace a Nietzsche renegar de las formas al uso que encontraba para la relación con Él. Así habla de la voluntad de poder de Nietzsche:

> Se hace oír la voz de la voluntad existencial que dice: quiero ser. En la palabra *ser* que dice, se hace visible la imagen de Dios en última instancia y en lo más interior. El ser tomado en esta dependencia, se descubre como de esencia divina. Quiero ser, en el fondo, viene a decir: quiero ser divino. Quiero ser Dios. Divino y Dios es mi interior imagen que me lleva a mi esencia y me dirige en ella. Es el principio que me determina y me arrastra continuamente desde todos y cada uno de los "yo quiero". Lo que es el hombre, entendido aquí como voluntad, está

> acuñado con la imagen de Dios como su principio esencial que más propiamente le pertenece.[27]

El propio ateísmo de Nietzsche brota de esa presencia de Dios en él, como lo supo ver el viejo papa que aparece en el *Zaratustra*.[28]

Es precisamente para no traicionar a Dios, que Nietzsche prefiere la muerte de Dios y el ateísmo. Hay un ateísmo negativo de Nietzsche, que es su sensación del apartamiento con respecto a Dios, el terrible sentimiento de su ausencia o por lo menos de su no presencia. Welte llega a decir:

> Nietzsche puede ser tratado, según me parece, como el testigo espiritual más grande del tiempo moderno, por el hecho de que la presencia ausente del poder infinito de Dios constituye realmente la esencia del hombre, pero testigo también porque siglos de la historia humana han hecho arraigar y condensarse esta ausencia. No son su necesidad ni su desesperación privadas las que consiguen una conformación tan grande en Nietzsche; él alumbra más bien con un grito, lo que muchas generaciones han arrastrado y alimentado en sí mismas, sin que tuviesen ánimo para expresarlo. Desgarra viejos encubrimientos y vuelve a penetrar en las verdaderas dimensiones de lo humano, aunque de manera extraña, con la

27 *Ibidem*, p.36.
28 Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *Así habló Zaratustra*, capítulo IV, “Jubilado”, Alianza, México, 1995, pp. 351–352.

> inmensidad y la consecuencia de su protesta atea y de su reclamo por la divinidad de la existencia. Por eso es algo imperecedero.[29]

Así, pues, Welte ve a Nietzsche como un gran renovador religioso.

La lectura metafórica de la crítica de Nietzsche

Valadier ha escrito un libro grande, tanto en el aspecto cuantitativo: es muy voluminoso (500 páginas), como en el aspecto cualitativo: es muy profundo.[30] Fue su tesis doctoral en París, bajo la dirección de Paul Ricoeur, y teniendo como tribunal personajes de la altura intelectual de Clémence Ramnoux, Maurice de Gandillac y Jean Granier. También contó con los consejos de Georges Morel. La obra abarca varios aspectos de la crítica de Nietzsche: al sacerdocio, a las diversas religiones, a la moralización de la religión. Pero, sobre todo, muestra cómo Nietzsche —según su impresión— salva la figura de Jesucristo, poniéndolo como el predicador de una gaya ciencia (una especie de Zaratustra), y señalando a san Pablo como el que distorsionó su mensaje. Claramente se coloca del lado de la figura de Jesús, viéndolo como muy auténtico, y como alguien que hace algo fundamental en la línea de la voluntad de poder: poner en pie de igualdad al hombre y a Dios.

---

29 Welte, Bernhard. *Op. cit*, p.51.
30 Valadier, Paul. *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, Cristiandad, Madrid, 1982.

De los muchos aspectos que trata Valadier, como las críticas del sacerdocio y de la iglesia, me parecen interesantes los referidos a la figura de Jesús. Valadier ve a Nietzsche tratando de salvar a Jesús (inclusive de Pablo) del sacerdocio y de la iglesia. También encuentra que Nietzsche, cuando habla del fundador del cristianismo, se refiere más bien a Pablo que a Jesús.[31] Hay que rescatar el cristianismo, no la cristiandad, en el sentido de iglesia, dogmas, moral, Nietzsche llega a decir que la iglesia es la negación del cristianismo auténtico y que este tiene validez en todas las épocas.

> Desde este punto de vista, un estudio de la lectura nietzscheana de Jesús es importante para la comprensión del propio nietzscheísmo, porque Jesús puede aparecer a la vez como el que más se ha acercado a la verdad, y a una verdad que sigue siendo actual, y como el que más inmensamente se ha equivocado con un error todavía posible.[32]

Valadier reporta la lectura nietzscheana de Jesús como si este no fuera ni un salvador ni un moralista. Fue malentendido en su concepto de pecado, pues él sólo quería quitar toda distancia entre Dios y el hombre.[33]

Asimismo, Valadier encuentra el realce que da Nietzsche al carácter simbólico del lenguaje de Jesús. El lenguaje simbólico de Jesús se ve en que, aun cuando no usa un

31 *Ibidem*, p.371.
32 *Ibid*, p.372.
33 *Ibid*, pp. 381–382.

lenguaje técnico sino el de todo el mundo, lo usa de manera distinta. "Su lenguaje puede usar lo que es discontinuo y fragmentado, para abrir a lo que trasciende toda discontinuidad y toda oposición; en una palabra, su lenguaje es de suyo *simbólico*".[34] De manera parecida a Nietzsche, puede decirse que en Jesús no hay realidad, porque no hay mundo verdadero, verdad única y totalizadora:

> Tampoco se puede decir que el lenguaje de Jesús fuera *metafórico* en el sentido preciso que Nietzsche da a la metáfora en *Verdad y mentira en el sentido extra–moral*. La actividad metafórica se desarrolla a partir de un olvido y en orden a una seguridad cómoda: el olvido del origen empírico y socialmente práctico de los términos y la seguridad de poseer la verdad de las palabras. Del olvido a la seguridad se opera una serie de desplazamientos (de la excitación nerviosa a la imagen, de la imagen a lo expresado con ella). Al mismo tiempo, el resultado de este proceso (el concepto) tiende a hacer desaparecer la falsificación en provecho de la adecuación verdadera de la palabra construida con la cosa designada.[35]

Con ello, Valadier no se queda en una interpretación metaforista de Nietzsche sino que avanza a algo más simbolista.

Encuentro, así, que Valadier acerca a Nietzsche a la analogicidad, es decir, lo hace ir más allá de la metáfora y la metonimia, realizando una superación hacia la simbolici-

34 *Ibid*, p.396.
35 *Ibid*, p.398.

dad, la cual me suena a analogicidad (supera precisamente la dualidad de metáfora y metonimia, en una síntesis diferente):

> Para él [Nietzsche] las palabras no son verdaderas porque aseguran la armonía y la homogeneidad social (sentido extra–moral), ni porque es razonable decir la verdad y evitar la mentira (sentido moral); las palabras deben destruirse como metáforas para recuperarlas como *símbolos* que abren a una relación simple con las cosas: *relación*, porque las palabras no son las cosas; *simple*, porque las palabras utilizadas se esfuman ante lo que designan. Por eso, el lenguaje evangélico es el de la transparencia evocadora, el de los niños y los sencillos, inmediatamente práctico porque no convoca al intelecto a un desciframiento laborioso. Es inteligible porque habla a los sentidos y al corazón.[36]

Valadier, como buen discípulo de Ricoeur, es atento a una lectura metafórica de la crítica de Nietzsche. Según esta lectura, Nietzsche habría sido también atento a la metáfora, como acérrimo defensor suyo que fue. Pero asimismo nos invita a no olvidar que Nietzsche nunca abandonó del todo la metonimia; le dio un lugar, precisamente de contrapeso de la metáfora, para que no se fuera irremisiblemente al caos (lo cual es el peligro del mal uso de las metáforas). Por eso yo quiero ensayar una lectura más allá de la metáfora y la metonimia, una lectura analógica, que supere

36 *Ibid*, p.399.

la verdad y la mentira en sentido extramoral, y nos haga escapar de la mentira lo que humanamente podamos, nos dé lo humanamente alcanzable de la verdad.

Una lectura analógico–simbólica de la crítica de Nietzsche a la religión

Deseo hacer y proponer, pues, una lectura analógica de la crítica de Nietzsche hacia la religión. Lectura que por ser analógica es también simbólica, atenta a la simbolicidad de las palabras de Nietzsche, en lo que él mismo llevó más allá de la metáfora y la metonimia, esto es, más allá de la verdad y la mentira en sentido extramoral. Esta lectura es algo exigido por el mismo Nietzsche, en su combate de las lecturas literalistas y metonímicas (como las lecturas usuales de su ateísmo) y en su defensa de las alegorías y las metáforas, que nos dan una lectura analógico–simbólica de su crítica, como la que deseo sugerir.

El propio Nietzsche exige que se eviten los simplismos a la hora de interpretar. En consecuencia, exigiría esto a la hora de interpretarlo a él, cuando se trata de que se interpreten sus palabras. Es lo que nos exigiría a todos. Por eso no me parecen válidas las lecturas literalistas, metonímicas y unívocas, esto es, las reductivas o reduccionistas, como tampoco las lecturas alegoristas, puramente metafóricas y equívocas, esto es, las incontroladas y abusivas. Tiene que superarse la lectura literal y la alegórica de su crítica, tiene que integrarse una lectura metafórica y una lectura metonímica de sus palabras. Pues, si bien coloca a la metáfora como base de todo el lenguaje, no excluye totalmente la metonimia, le asigna un papel. De modo que, aun cuando

él fue enemigo de la lectura literal y favoreció la alegórica, y aun cuando fue enemigo de la lectura metonímica y privilegió la metafórica, no podemos quedarnos en lo puro alegórico y metafórico, tenemos que reconducir lo más posible nuestra lectura al amarre metonímico de lo literal, de alguna literalidad. Nietzsche, si se toma en sentido literal —al cual sentido siempre se opuso—, fue un furibundo crítico de la religión y, si se toma en un sentido alegórico, estaba defendiendo la auténtica religión. Más bien, en un sentido analógico, estaba criticando y desconstruyendo la religión dada y planteando las bases para su reconstrucción, desde su propia religiosidad.

Me baso en algo que dice el propio Nietzsche: "Aquí cada palabra es símbolo; fundamentalmente, ya no hay realidad".[37] No critica a la religión cristiana por su realidad o irrealidad sino por su simbolicidad, por su poder simbólico. Este ha decaído, ha caído presa de los débiles y cansados, de los últimos cristianos, que son los menos cristianos, pues le han quitado fuerza a su simbolicidad; se necesita llamar a la voluntad de poder simbólico, la voluntad de sentido.

Dado que para él la muerte de Dios y la caída de la metafísica tienen que ver más con posiciones axiológicas y morales que con posiciones ontológicas y propiamente metafísicas, está aludiendo a lo que tanto le gusta: a la genealogía. Y aquí la genealogía es la de la moral, que tiene como base la idea de Dios y las otras ideas metafísi-

37 "Hier ist jedes Wort Symbol; es giebt im Grunde keine Realität mehr" (Nietzsche, Friedrich Wilhelm; Giorgio Colli y Mazzino Montinari. *Nietzsche Werke*, *Kritische Gesamtaugabe,* vol.VIII, parte 2, Nachgelassene Fragmente. Hebst 1887 bis März 1888, Walter de Gruyter, Berlín, 1970, 11 [302]).

cas (alma, inmortalidad), al modo como la genealogía del lenguaje ponía a la metáfora en contra de la metonimia. Por eso Nietzsche invita a la genealogía, esto es, llama a los orígenes. Y los cuestiona. En cambio, cuando critica al cristianismo, lo que cuestiona no son tanto los orígenes como, al revés, lo que finalmente se ha hecho por apartarse de ellos. Aquí más bien es el abandono de los ideales de Jesucristo lo que ha llevado a ese decadentismo, pesimismo y nihilismo mediocre que señala en la religión.

Por eso me parece muy adecuada la cautela que antepone el profeta de Sils–Maria:

> No hay que confundir el cristianismo con esa raíz única que recuerda su nombre: estas *otras* raíces, de las que ha resultado el cristianismo, han sido con mucho más poderosas, más importantes, que su núcleo; un abuso sin igual es el que ha originado que tales formas decadentes y tales horribles malformaciones, que se llaman "Iglesia", "fe cristiana", "vida cristiana", se amalgamaran bajo este nombre sagrado.[38]

Y me quedo con esta frase lapidaria, como otras que se encuentran en muchos de sus fragmentos: "Ya la palabra cristianismo es un malentendido: en el fondo no ha habido más que *un* cristiano, y éste murió en la cruz".[39] Aquí se ve

38 Nietzsche, Friedrich Wilhelm; Giorgio Colli y Mazzino Montinari. *Nietzsche Werke*, *Kritische Gesamtaugabe*, vol.VIII, parte 3, Nachgelassene Fragmente Anfang 1888–Anfang Januar 1889, Walter de Gruyter, Berlín, 1970, 16 (87).

39 Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *El Anticristo*, Alianza, Madrid / México, 1989, § 39, p.69.

el señalamiento de un retorno (quizás un eterno retorno) a las fuentes originales de la inspiración del cristianismo, que se encuentran en las palabras y acciones de ese fundador suyo, que ha sido el único cristiano verdadero y que murió en la cruz. Al llamarlo el único cristiano, Nietzsche hace uso de la antonomasia y lo señala como el principal. Es decir, ese ha sido el primer analogado, el *analogatum princeps* del cristianismo, no sólo por ser su fundador sino por ser además el dios del mismo. Es el dios de la misma religión que él fundó.

En ese apuntar al fundador, en ese llevar a las fuentes es donde se encuentra el dedo de Nietzsche que apunta a la purificación, a la desconstrucción más que a la destrucción de la religión, en concreto del cristianismo. Hay que desconstruirlo, es decir, hay que poner sus elementos en pie de igualdad, y poner al propio cristianismo en pie de igualdad con las demás religiones. Pero aquí el pie de igualdad me parece que es, otra vez, la antonomasia, que se puede glosar como analogía: hay un analogado principal del cristianismo, que es la figura de Jesús, el ícono, y solamente puesta como el analogado principal, para el creyente en ella, de todas las demás religiones.

Lo que queda después de la crítica de la religión no es tanto algo ontológico cuanto algo axiológico y ético, pero sobre todo algo hermenéutico. Tenemos que aprender a interpretar con una hermenéutica simbólica, intermedia entre la literal y la alegórica, entre la metonimia y la metáfora, analógica, con una cara hermenéutica y otra ontológica, las cuales son precisamente las que llevan a la cara axiológico–ética, que se ha vuelto más bien una máscara. Contra la máscara del sujeto, una cara personal (una cara máscara,

pues "persona" viene de "máscara", *prósopon*). Contra la máscara de la verdad, que ha hecho del mundo una fábula, una mera ilusión, la cara simbólica de la misma realidad, recuperada por la hermenéutica y, por ello, bifronte: con una cara hermenéutica y una cara ontológica; sólo que la cara hermenéutica visible, y la cara ontológica ensombrecida, casi oculta. Así, contra la pérdida de los ideales, hay que recuperar el origen, hay que buscar el ideal en el modelo que es Jesucristo–Dioniso, el crucificado–sacrificado. Hay que practicar la genealogía nietzscheana.

Tal vez esa sea la cara romántica de Nietzsche, la de la vuelta al origen; así como su cara positivista es la de la exaltación de la ciencia, del progreso, del futuro. Origen o pasado, y progreso o porvenir, son las dos caras del tiempo, que encuentra en el presente una encrucijada, en la que también se muestra bifronte: analógico. Limpiar la religión de lo que ha tenido de rigidizante, de contrario a la vida, que es movimiento, y por lo tanto se le opone lo paralizante, que, además, ha resultado no sólo castrante sino también incumplible. Ya el mismo desenmascarar es un acto ontológico, metafísico, parte del descubrimiento o *aletheia* en el que tanto insistirá Heidegger. No la verdad manipulada sino la verdad libre, porque siempre se acaba en una verdad y una mentira que no tienen sentido extramoral sino muy moral. Mata al dios que odia la vida, al moralista y pesimista. Y abre la posibilidad a un dios que ama la vida, optimista y alegre, como Jesús. Su gaya ciencia es el evangelio.

Me parece que el punto clave de la doctrina nietzscheana —y Jorge Manzano lo ha captado—[40] es la unión de Apolo y Dionisos, la cual es un equilibrio complejo, difícil y proporcional, de los contrarios, lo que yo vería como la dialéctica de la analogía. El perder ese equilibrio y caerse lleva el adecuado nombre de decadencia. Por eso es importante luchar para recuperar el equilibrio analógico, que es trágico, más trágico que lanzarse al vacío y caer; es el salir del nihilismo pasivo para pasar a uno activo, en el que sólo se combate aquello que va en contra de la vida. No sólo respeta la vida, la promueve.

Aquí lo más difícil de interpretar es el eterno retorno. Pero no hay que entenderlo literalmente, como cósmico, ni tampoco alegóricamente, como imaginario y ficticio, sino analógicamente como anímico, simbólico: es el eterno retorno de lo dionisíaco. Esto recuerda a los estoicos, con su eterno retorno en medio de las conflagraciones cósmicas, que era más bien una aceptación del destino inexorable, de la fatalidad, pero para construir una vida moral y ascética (lo que después recogerá Foucault).[41] Buscaban ir poco a poco avanzando en el placer, y lo hacían por medio del ascetismo y el equilibrio (que caracterizó al estoicismo). Aquí todo sucede en el interior del hombre. Es ciclo e instante, fusión de contrarios. Nietzsche, que conocía tan bien la antigüedad griega, dice que con su idea del eterno retorno está aportando algo nuevo. No podía ignorar lo

40 Manzano, Jorge. *Nietzsche, detective de bajos fondos*, Universidad Iberoamericana, México, 2002, pp. 13–24.

41 Foucault, Michel. "La hermenéutica del sujeto", en Foucault, Michel, *Obras esenciales*, vol.III Estética, ética y hermenéutica, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 275 y ss.

antigua que era. Por eso hay que buscar la novedad que él le imprime. Y esta novedad se da por lo dionisíaco, por una metáfora.

Debido a eso, Nietzsche nos incita a ser espíritus libres, a tomar distancia, a la danza, al juego, a la recuperación de lo dionisíaco, a ser filósofos. Así, Nietzsche queda no como un destructor, ateo y nihilista sino como un desconstructor, como un reconstructor de la creencia en Dios y como un enamorado del ser, de la vida. Quería un dios vital, no un dios mortecino; por eso habló de la muerte de dios, de una vez. Esto es lo que él unió. Quizás esto sea demasiado, pero hay que decir que, al unir a Dioniso y a Cristo, Nietzsche operó una hibridización, un mestizaje, un acto analógico que nos dejará meditando por mucho tiempo.

También Gianni Vattimo encuentra una salida semejante para el nihilismo en la religión, pero en una religiosidad nueva y distinta. No, por supuesto, en una religión fuerte o violenta sino en una religiosidad débil, en la que la benéfica humillación del nihilismo se da en forma de secularización, esto es, una religiosidad menos institucional y menos prepotente.[42] Así, aun cuando Nietzsche vio la religión como causante de la decadencia y del nihilismo, Vattimo la ve como la que puede sacarnos de allí y darnos un destino. Pero tiene que pasar por el saludable baño del nihilismo, que en este caso es la secularización, esto es, sufrir un rebajamiento o abajamiento que le quite su manipulación y violencia de lo sagrado, para hacerla humilde y no–violenta, esto es, débil, de modo que pueda asignar una salida. La religión, en nuestro caso la cristiana,

---

42 Vattimo, Gianni. *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Garzanti, 2002, Milán, pp. 99 y ss (edición en español: *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*, Paidós, Barcelona, 2003).

tiene que dejar de ser una religiosidad sangrienta y sacrificial (pues así ha sido, al modo como ha señalado René Girard al Antiguo Testamento) y volverse a la caridad, al ágape (propio del Nuevo Testamento), en una postura más hermenéutica y menos metafísica. Más dada a la compasión, misericordia y caridad, que a la violencia de la exigencia estructural, dada en la moral.

Vemos, de esta manera, la presencia del nihilismo reciente y su conexión con la religión. Aunque a veces se ha dicho que no tiene mucho que ver con la religiosidad, esto sólo es cierto en la medida en que es más abarcador. Abarca toda la cultura. Pero, como una parte muy importante de ella, la religión se ve concernida con este nihilismo actual. Precisamente uno de los aspectos que señala Nietzsche como elementos del nihilismo es la muerte de Dios. Ciertamente es de atender lo que dicen algunos de sus intérpretes, a saber, que no tiene que ver con un Dios personal sino con los valores y principios tradicionales que regían al hombre.

Lo mismo vemos en Heidegger, quien añoraba una salida del nihilismo y que veía esa salida en el arte, pero también, al menos en parte, en la religión, a saber, en "la construcción de la casa para el dios y las moradas de los mortales", como decía en un tono cercano al de Hölderlin. Y eso se manifiesta más a las claras en Vattimo, quien ha encontrado últimamente esa salida en un replanteamiento de su religiosidad original, claro está que ya no como era al inicio sino en una perspectiva diferente: no de una religiosidad fuerte en el sentido de violenta (sanguinaria, en términos de Girard) sino débil, humilde y pacífica, centrada en la caridad o ágape, y en la línea de la hermenéutica.

Conclusión

Esto es lo que hemos de hacer en nuestra interpretación de la crítica de Nietzsche a la religión. Evitar los simplismos, ya tan trillados, y leer su crítica más allá de la letra, en su espíritu, como él aconsejaba leer todo. De esta manera me parece que podemos superar las lecturas simplistas de la crítica de Nietzsche a la religión, o por tomar demasiado a la letra sus palabras en beneficio del ateísmo, o por tomarlas demasiado alegóricamente y en beneficio de los intereses de la religión cristiana como institución. Hay que evitar ese univocismo y ese equivocismo, y pugnar por alcanzar una interpretación analógica, más difícil por compleja, pero válida también. No una lectura literalista, ni una lectura alegorista, sino simbolista; no una lectura puramente metonímica, ni puramente metafórica, sino icónica, que contiene y reúne a esas dos; no una lectura unívoca, ni una lectura equívoca, sino análoga. Para lo cual ha habido que aplicar una hermenéutica analógica (icónico–simbólica).

Es una lectura trágica e irónica, a la manera como escribía Nietzsche, y como pide ser leído; pero la ironía, desde los románticos, iba siempre de la mano de la analogía, y la tragedia, según lo decían los griegos, tenía que aludir a la iconicidad analógica de los espectadores, para poder decirles algo. Se tiene, pues, que resaltar lo dionisíaco sin perder lo apolíneo; se tiene que resaltar lo metafórico sin perder lo metonímico. De esta manera, cumpliremos por lo menos un poco mejor aquello que aconsejaba Nietzsche: aprender a leer sin simplificar.



El psicoanálisis y la religión

Junto con las críticas de Nietzsche a la religión están las de Sigmund Freud y los psicoanalistas. En la actualidad han tenido mucha importancia, aunque ya no son del todo iguales a las que se hacían en los orígenes de esta disciplina. Ha pasado más de un siglo de movimiento psicoanalítico y se ha discutido su relación con la religión de maneras muy diversas. Inclusive se tiene el testimonio de psicoanalistas que han sido creyentes. En efecto, desde los mismos orígenes del psicoanálisis, hubo psicoanalistas creyentes, como Carl Gustav Jung y el pastor Oskar Pfister. Otros han venido después, como Charles Baudoin, Françoise Dolto, Michel de Certeau y otros. O, simplemente, ha habido psicoanalistas más interesados en la religión y que han tratado de comprenderla al menos un poco, sin descalificarla, como había hecho la mayoría de los practicantes del psicoanálisis.

Trataremos de ver algunas de las críticas principales a la religión, como la del mismo Freud y la de Jacques Lacan. Y también el testimonio de Dolto, que fue creyente. Asimismo, tomaremos en cuenta algunas reflexiones de

Paul Ricoeur y de Jean–Marie Pohier, para llegar a una concordia mediante una hermenéutica analógica.

La crítica de Freud a la religión

La crítica de Freud a la religión comienza desde su correspondencia con su amigo el doctor Wilhelm Fliess. Por ejemplo, en la carta del 12 de diciembre de 1897, le dice que la religión es una ilusión, producida por nuestro aparato psíquico; es una proyección de lo interior a lo exterior, por lo que la llama psicomitología.[1] Ya se inicia su consideración de la religión como una ilusión, que mantendrá constante. Más fuerte es su crítica en la *Psicopatología de la vida cotidiana*, de 1904, donde compara la religión con la paranoia, también proyectada en el mundo exterior.[2]

Pero donde comienza a tratar directamente el tema de la religión es en su texto "Los actos obsesivos y las prácticas religiosas", de 1907, en el que la describe como una neurosis obsesiva universal.[3] Señala elementos narcisistas en ella; no surge, como la neurosis obsesiva usual, del instinto sexual sino de instintos egoístas, aunque también tiene componentes sexuales. Esto último lo explicita en "Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci", de 1910, donde la conecta con el complejo de Edipo, esto es, la fe en Dios es fe en el padre, aquí exaltado hasta lo divino. La religión surge de la impotencia y necesidad de protección de los padres que experimenta el niño, como una regresión en los adultos.[4]

1 Freud, Sigmund. *Obras completas*, t.III, Biblioteca Nueva, Madrid, 1996, p.3593.
2 *Ibidem*, t.I, p.918.
3 *Ibid*, t.II, p.1342.
4 *Ibid*, t.II, p.1611.

Otro paso es *Tótem y tabú*, de 1913, donde no sólo se compara la religión con la neurosis sino que se identifican: la religión *es* una neurosis. El totemismo es la religión primitiva, en la que se imponen leyes como la prohibición del incesto. En la horda primitiva el padre hace uso de las mujeres y esclaviza a los hijos. Estos lo matan y devoran, para adquirir sus poderes, sobre todo sexuales. Pero la culpa hace que se lo divinice y por ello se le rinde culto.[5] Se prohíbe comer el animal tótem, que simboliza al padre, y se hacen ciertos ritos, con repetición neurótica. Hay ambivalencia: una parte agresiva hace sentir la victoria sobre el padre, y una parte tierna hace sentir remordimiento por haberlo matado. Después de prohibir matar al tótem, se prohíbe el fratricidio, así como el incesto, que aparece como tabú. Surgen leyes morales y sociales.

Algo parecido se ve en *Psicología de las masas y análisis del yo*, de 1921, que recalca el que en la religión, como en el ejército, se busca la presencia, visible o invisible, de un jefe.[6] Se vuelve a un tema anterior en *El porvenir de una ilusión*, de 1927, el de la religión como ilusión, proyección de un padre todopoderoso que excluye el desamparo. Esto hace muy atractiva la religión, por lo cual tiene un porvenir promisorio. Pero Freud añade la acusación más fuerte a la religión: no sólo como neurosis obsesiva sino *casi* como psicosis delirante.[7]

El libro *El malestar de la cultura*, de 1930, dice que la religión no puede ser respuesta adecuada a la búsqueda de la felicidad. Se opone a las pulsiones vitales, va contra

---

5 *Ibid*, t.II, pp. 1840–1841.
6 *Ibid*, t.III, p.2578.
7 *Ibid*, t.III, p.2985.

la vida e infantiliza.[8] En *Moisés y la religión monoteísta*, de 1939, Freud vuelve a las tesis de *Tótem y tabú*, y las aplica a la religión judeo–cristiana. La religión judía es obra de Moisés, un sacerdote egipcio de Atón, es decir, monoteísta, que se opone a la vuelta del politeísmo a Egipto. Por eso saca de allí al pueblo de Israel, que es esclavo, para que dé continuidad al monoteísmo. Los israelitas lo traicionan, con cultos idolátricos, como el del becerro de oro; él los increpa y les da mandamientos, leyes; ellos se rebelan y lo matan. La religión judía es el culto a ese padre Moisés, realizado después de haber sido asesinado, y el complejo de culpa habría hecho que ese culto y esa religión pervivieran hasta la actualidad. Pero Dios sigue siendo el padre infantil y mágico, que protege a los hombres de su desamparo. En la religión cristiana, Jesús muere para reparar el crimen cometido contra Dios padre. Salva a los hombres de la culpa por ese crimen. La misa es un banquete totémico, sólo que en sentido tierno y no agresivo. Es la religión en la que el hijo ocupa el lugar del padre, cosa anhelada por todos los hijos.[9]

Sacando un resumen, la religión tiene, para Freud, cosas muy negativas, de una fase ya pasada y primitiva de la humanidad. Da una protección ficticia, casi alucinatoria. En vez de dar una verdadera moralidad, da una represiva, y no protege de la inmoralidad. Hace a los hombres permanentemente neuróticos, y como es neurosis obsesiva propicia una neurosis personal. E incluso se acerca a ser una psicosis alucinatoria. Es ilusión, porque responde a la

8 *Ibid*, t.III, pp. 3024 y ss.
9 *Ibid*, t.III, p.3315.

ilusoria posesión de la omnipotencia, a través de la protección divina. Se acerca al delirio porque trastorna la realidad, quitándole su infelicidad y haciéndola paradisíaca.

LACAN

Dentro de la línea psicoanalítica, Jacques Lacan hace también su crítica a la religión y su reflexión sobre ella. A pesar de que decía no ser creyente, tampoco se decía ateo absoluto y dedica meditaciones muy interesantes a la religión. En 1960 dio un par de conferencias en la Faculté Universitaire Saint–Louis, a las que llamó "Mi discurso a los católicos". La primera de ellas se intituló "Freud, en lo concerniente a la moral, se asienta correctamente". En ella asegura que no tiene ninguna filiación confesional.[10] Añade que Freud no pone el placer como bien supremo. El bien no existe y el soberano bien no lo podríamos representar.[11] Es una especie de teología negativa.

La segunda conferencia, llamada "¿Es el psicoanálisis constituyente para una ética que sea la que nuestro tiempo necesita?", llega a decir que Freud acepta el precepto del evangelio: "Amarás a tu prójimo como a ti mismo". Pero a Lacan le preocupa eso de "como a ti mismo", pues huele a narcisismo.[12] Aunque —añade— se puede entender bien y ser aceptado en un encuadre psicoanalítico.

En otra conferencia sobre la ciencia y la verdad, de 1965, Lacan asevera que el creyente pone a la verdad como

10 Lacan, Jacques. *Le triomphe de la religion, precedé de Discours aux catholiques*, Seuil, París, 2005, p.28.
11 *Ibidem*, p.41.
12 *Ibid*, pp. 45 y ss.

causa de la revelación que acepta. Dios es la verdad suprema y esa verdad suprema le es revelada por Dios. Pero con esto corta su compromiso con la verdad, su acceso a la verdad, y lo reserva a Dios. Es decir, coloca en Dios la causa de su deseo, por eso hay que seducir a Dios, con el culto y el buen comportamiento. La verdad se vuelve escatológica, se verá al final, será revelada por Dios en el último día.[13]

Hay, también, una entrevista hecha a Lacan en 1974, a la que Jacques–Alain Miller puso el título o nombre de "El triunfo de la religión". Allí Lacan expone su concepto de lo real, que no se identifica con el de mundo. El mundo es lo que funciona, lo real es lo que no funciona. Por eso el mundo es objeto del científico, y lo real es objeto del psicoanalista.[14] La religión también tiene que ver con lo real, porque ayuda a vivir, aunque de manera distinta que el psicoanálisis. Lacan llega a decir que a veces la religión lo hace mejor que el psicoanálisis. Por ello, la religión triunfará, mientras que el psicoanálisis sólo alcanzará a sobrevivir. Frente a lo real, la religión, que es antiquísima, tendrá mucho para apaciguar los corazones, a diferencia de la ciencia, que es reciente. La ciencia va a traer trastornos y hay que darles un sentido. Y la religión sabe dar sentido.[15]

La religión —que para él es la católica— tiene recursos. Interpretará el *Apocalipsis* de san Juan. En cambio, el analista es como un síntoma; por eso, como todo síntoma, debe desaparecer. Por eso dice que se curará a la humanidad del

---

13 Lacan, Jacques. "La ciencia y la verdad", en *Escritos I*, Siglo XXI, México, 1981, pp. 356–357.

14 Lacan, Jacques. *Le triomphe de la religion...*, *op. cit*, p.76.

15 *Ibidem*, pp. 79–80.

psicoanálisis. La religión quitará ese síntoma.[16] En el evangelio de san Juan se dice que en el principio era el Verbo, y en el Génesis se dice que el Verbo es el creador. Lacan dice que el Verbo, la Palabra, es el principio, el comienzo, pues el drama humano comienza cuando el Verbo se encarna.[17] Es cuando uno está animado por el Verbo, por la Palabra.

El aspecto negativo de la religión es, para Lacan, que Dios es puesto como el Objeto (con mayúscula), como lo era la madre, y sólo encontramos objetos (con minúscula). El analista es uno de estos últimos y ayuda al analizante a que deje de lado y supere ese Objeto, para quedarse sólo con objetos, de manera más madura.

Interpretando la postura de Lacan frente a la religión, Néstor Braunstein retoma la expresión de aquél de que "Dios es inconsciente". Esto significa no sólo que Dios está en el inconsciente sino también que al igual que el inconsciente se efectúa entre el analista y el analizante, en la transferencia, en la que el analizante cree en el analista como sujeto supuesto saber. Pero la cura consiste en que ese sujeto supuesto saber pueda ser eliminado. Dios es, para el psicoanálisis, la interpretación última o definitiva y la curación. Por eso está destinado a desaparecer al final de la cura. O, en todo caso, después del proceso, es un residuo, un objeto residual al que Lacan llama el objeto *a*.[18] Así, como desecho o resto, pertenece a lo real. Ya no pertenece

---

16 *Ibid*, pp. 81–82.
17 *Ibid*, p. 90.
18 Braunstein, Néstor. "El Dios de los psicoanalistas", en *Devenires*, núm.9, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, 2004, pp. 144–145.

a los ideales y pertenece a lo real que va con lo simbólico y lo imaginario.

No pertenece a lo imaginario, porque no se puede concebir; tampoco a lo simbólico, porque no se puede decir; pertenece a lo real, que está en el pequeño y movedizo espacio que resulta de la intersección entre lo imaginario y lo simbólico, en lo que Lacan llamaba el nudo borromeo, que une tres anillos sin que se puedan separar. Es algo que está ahí, casi de manera siniestra, pues nunca podrá ser pensado ni dicho. Por eso se usa la teología negativa, apofática; por eso Lacan usa expresiones paradójicas, que hablan de lo trascendental negando entidades trascendentales.[19] (Parece anticiparse a la *denegación*, de Derrida.) Pero la teología negativa, o apofática, no se reduce a negar entidades trascendentes sino a darles el estatus que les conviene como trascendentes, esto es, que no están a nuestra disposición, igual que el inconsciente, que surge de repente, en la interacción del analista y el analizante.

También Slavoj Zizek, siguiendo a Lacan, habla de este Dios que se realiza entre–dos, en el espacio que queda entre el analizante y el analista; que tiene una existencia extraña, porque es como invocado por esos dos, en la transferencia.[20]

Dolto

Cristiana y psicoanalista fue Françoise Dolto. Lacan la estimó mucho, la valoró como excelente psicoanalista y ella recibió un gran reconocimiento en el psicoanálisis francés.

19 *Ibidem*, p.147.
20 Zizek, Slavoj. *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*, Paidós, Buenos Aires / Barcelona / México, 2006, pp. 25–26.

En cuanto a la religión, Dolto se dedicó a señalar los aspectos en los que puede ser curativa. Si se acusaba a la religión de ser neurosis obsesiva y dependencia respecto del padre, ella decía que, bien usada, podía librar de esa neurosis (así como de otras) y hacer superar la dependencia infantil respecto del padre. Igualmente, en lugar de provocar delirio, podía conducir a la verdadera realidad. Pero tenía que ser no una religiosidad infantil e infantilizadora sino una que haga madurar.

La religiosidad puede ser repetición neurótica obsesiva y de culpa, si es hipócrita y farisaica, centrada en los ritos y en la rigidez legalista. Pero se puede sustituir por una religiosidad no narcisista sino una que mueva a la entrega a los demás. Puede incluso ser liberadora, librar de la repetición tanática o de muerte. En lugar de culpabilidad, puede dar liberalidad, generosidad.[21] En lugar de ver a Dios como un padre todopoderoso que resuelve los problemas a sus hijos, se lo puede ver como un buen padre que deja a sus hijos sufrir y tener dificultades, para que puedan madurar. En lugar de hacerlos depender de Él, los hace colaborar en su obra creadora, sobre todo por la construcción del amor para los demás.

Según Dolto, lo que más nos saca del narcisismo es la caridad, la cual nos hace darnos a nuestros prójimos, reconocerlos como semejantes, como análogos. Hay que asumir el deseo, tanto el parcial como el total. El deseo total, o por lo menos principal, es de lenguaje, es la comunicación. Más bien, el deseo parcial pede llegar a obsesionarnos, y

---

21 Dolto, Françoise. *El evangelio ante el psicoanálisis*, Cristiandad, Madrid, 1979, pp. 14 y ss.

sólo el deseo total o principal nos saca de nosotros mismos hacia los otros.[22] Más aún, trascendiendo todos los deseos parciales, se llega al de Dios, único deseo de fondo, en lo más profundo del corazón del hombre. Implica no cosificar al ser amado, aceptar las deficiencias, las carencias. Eso nos lleva al afecto. Mas, para dejar ser libres a los otros, hay que apoderarse de su propia libertad; el único pecado, entonces, es no atreverse a vivir uno su propio deseo.

Hay una fe nómada, que no busca seguridades, que vive en camino, en riesgo. Esas falsas seguridades son síntomas, que encubren la realidad psíquica.[23] La religión debe operar un cambio de vida constante. Ayuda a vivir el propio deseo. Según Dolto, Jesús ha venido a enseñarnos a ser libres, a vivir nuestro deseo sin culpa (asumiendo que se es pecador, esto es, limitado), a respetar el deseo del otro, a aceptar estar en falta, y sobre todo a vivir en comunicación con los demás.[24]

Para Dolto, el deseo nos distiende, nos saca de nosotros mismos, de nuestro narcisismo, nos hace trascendernos, hacia los demás; incluso nos conduce a la trascendencia, a Dios. Podría decirse que, para ella, la prueba de Dios se da en la línea del deseo. No una prueba racionalista sino más volitiva, la del deseo, que pone por encima de la razón. No es racionalista, pero es racional, ya que se trata de la lógica del deseo, que pertenece al inconsciente. Es una plenitud en el orden del deseo; solamente Dios puede colmar el deseo

---

22 Dolto, Françoise y Gérard Sévérin. *L'évangile au risque de la psychanalyse*, t.II, Seuil, París, 1981, p.31.

23 Dolto, Françoise. *La foi au risque de la psychanalyse*, Jean–Pierre Delargue, París, 1981, p.9.

24 *Ibidem*, pp. 139–140.

humano; pero ha de hacerlo sin que dejemos de ser humanos, contingentes, limitados. Por eso, para ella, la religión puede ser "psicoanalíticamente curativa", en lugar de ser condenable por el psicoanálisis.

Lectura hermenéutico–analógica de las críticas del psicoanálisis a la religión

Según Paul Ricoeur, la crítica del psicoanálisis quita a la religión su idolatría, la desmitifica. Derriba el ídolo del padre, que fue erigido por el deseo el deseo del hijo. Si la religión funge como caída de los ídolos, no es alienante, derrumba la idolatría. La religión puede recuperar su carácter simbólico, de modo que no sea idólica o idolátrica.[25] Si es símbolo, no es ídolo, no trataremos de adueñarnos de Él, sino que lo dejaremos ser el totalmente otro.

Va más allá Pohier. Una religión auténtica renuncia al padre, igual que el psicoanálisis. Si no se lo busca como al padre infantil, se avanzará; no sólo hay que matar al padre sino ser uno mismo el padre. Se deja el deseo de ser Dios, para adueñarse de su propio deseo, finito, parcial, y poder realizarlo. Pues la ilusión de omnipotencia es, en realidad, impotencia; hay que ser capaz de realizar su propio deseo. De hecho, ese deseo de ser Dios es el pecado original, según lo cual la serpiente dice a Adán y a Eva que, si comen del fruto prohibido, serán como dioses.[26] Sólo se puede reconocer a Dios cuando se reconoce que no se es Él.

---

25 Ricoeur, Paul. *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, París, 1965, pp. 509–510.

26 Pohier, Jean–Marie. *En el nombre del padre. Estudios teológicos y psicoanalíticos*, Sígueme, Salamanca, 1976, p.35.

Cuando se renuncia a ese ideal infantil, es cuando se puede nombrar verdaderamente al padre, cuando lo nombramos como hombres, cuando no queremos usurpar su lugar. Es un modo de hacer símbolo, y no ídolo, la idea de Dios.

En la línea de Lacan, y como respuesta a él, me parece que, cuando se deja de ver a Dios como Objeto (con mayúscula) y se lo asume como objeto (con minúscula) del deseo, o, más aún, cuando se lo deja ser lo que Él es, se abandonan los ídolos, ya que ambos son construcciones del sujeto. Es cuando se madura en la fe. No en balde Dios vino a nosotros en Jesucristo, verdadero Dios y hombre, es decir, hizo del Objeto un objeto, los combinó. Precisamente porque ambas cosas son constructos humanos, esto es, ídolos. Por eso tienen que abandonarse y superarse.

Por todo ello, me parece que hay que adoptar una actitud analógica, no unívoca ni equívoca. El hacer de Dios un ídolo del padre es unívoco, hay que ser no iconoclasta sino idoloclasta, derribar el ídolo y erigir el ícono, pues el ícono es el que de verdad conduce a Dios. El mismo psicoanálisis puede ayudar a hacerse un ícono y no un ídolo de Dios. No una construcción enfermiza de la religión sino sana. Se evita la fetichización, la cosificación. El ídolo falsea, nos iguala a Dios, nos lo pone como objeto; nos lo hace unívoco, nos da la ilusión de ser unívocos con Él; por eso hay que verlo con analogía, verlo como análogo a nosotros, con cierto parecido de familia, pero nada más. La analogía es humildad, reconocimiento de límites, de imperfección. Es marcar la diferencia, resaltar la diversidad, pero sin perder toda semejanza, como ocurriría en el equivocismo.

El ídolo es el delirio, y el ícono es la aceptación de la realidad, lleva a lo real, más allá de lo imaginario, y lo hace simbólico. Nos coloca en la necesidad, en la *ananke*, para aceptar nuestra contingencia. No rivaliza con el padre sino inicia un deseo nuevo. Sin cultualismo, legalismo, fariseísmo. Sin mistificaciones o cosificaciones provenientes de la univocidad, del univocismo, que hace creer que se lo conoce y se lo posee (se lo manipula, como en la magia). Una hermenéutica unívoca nos iguala a Él, nos hace pretender tener su omnipotencia, nos aparta de nuestro deseo, y una hermenéutica equívoca nos desvía de Él, lo marca como pura diferencia, nos quita toda similitud y nos deja en la soledad y en el vacío; en cambio, una hermenéutica analógica nos diferencia de Él, pero sin hacernos perder la semejanza, la cual se verá en nuestra asunción de nuestro deseo, sin omnipotencias ni totalitarismos, sino en su parcialidad, que es lo que nos toca y lo que podemos abarcar.

Pues una actitud equivocista endiosa el deseo, el deseo de endiosarse, de ser Dios. Si la univocidad es fetiche, la equivocidad es máscara, disfraz; nos hace refugiarnos en una realidad falsa. El ídolo nos da una realidad falsa, el ícono, una realidad verdadera, en la que Dios ya no es padre infantil sino un padre que hizo madurar, y ahora el hijo, ya adulto, se apodera de su deseo propio. En lugar de una representación infantil (que es el ídolo), el ícono (que es analógico) nos hace una representación adecuada de Dios. No una actitud infantil frente a Dios sino una actitud madura ante Él. Ver a Dios unívocamente es cosificarlo y hacerlo ídolo; ver a Dios equívocamente es hacer del deseo el Dios, también

es reducirlo a ídolo; solamente viéndolo analógicamente podremos verlo como ícono, sin cosificarlo y sin entregarnos a un falso bienestar renunciando a apoderarnos de nuestro propio deseo.

Por eso, más allá del lenguaje negativo de la teología apofática, necesitamos un lenguaje analógico. El lenguaje negativo puede ser demasiado equívoco y perdernos. El lenguaje analógico sabe que sólo puede decir aproximadamente lo trascendente; más aún, sólo balbucirlo. Es más un rogar que un afirmar. Es donde lo real, lo imaginario y lo simbólico hacen intersección, lo que no se puede concebir ni decir, pero existe, y precisamente allí es donde se produce lo real. Allí salta lo real, lo cual es el salto al vacío (de la fe), que tiene que darse tanto en la religión como en el psicoanálisis y que, dada la condición de la negatividad y la analogicidad, queda siempre como un resto, al final como un desecho. Es Dios como lo real, y es lo real como resto, como *ésjaton* y *éskaton*, en el doble sentido de lo escatológico (de excrecencia y de culminación). Pero es lo que orienta la esperanza.

Conclusión

Obtenemos, en conclusión, que el psicoanálisis, en lugar de simplemente destruir la religión, puede ser de gran ayuda para purificarla. Puede ayudar a llegar a una religiosidad que no sea obsesiva, culpígena y delirante, ni que infantilice al hombre por hacerlo vivir en la ilusión de que tiene en Dios un fetiche del padre que le resolvía los problemas

y le quitaba la angustia del desamparo. Puede ser una religiosidad que haga al hombre asumir su deseo, ver como un pecado el no atender a su deseo y no respetar el de los demás; puede ser una religiosidad liberadora, que haga que el hombre no sea infantil sino maduro, ante Dios, ante los demás y ante la realidad. Puede llevar a una moralidad que no mate la vida, la pulsión, sino que la encauce y la oriente.

De esta manera, la religión, en lugar de ver al psicoanálisis como un enemigo, puede verlo como un aliado, en aquellas partes en las que puede apoyarla para ser camino de salvación, en el auténtico sentido de dar al hombre una orientación en la vida.



Fe, ciencia y cultura

Hemos visto que la religión puede soportar los ataques provenientes de algunas ciencias, como la psicología, a saber, el psicoanálisis. También los ha recibido de otras ciencias, como la economía, la sociología o la antropología. Aquí veremos algunas que le han lanzado la biología, concretamente desde la teoría de la evolución de Charles Darwin, y desde la física, precisamente desde la astrofísica.

Que la religión puede superar los ataques provenientes de la biología lo ha mostrado Pierre Teilhard de Chardin, quien fue un consumado paleontólogo, con parte activa en el descubrimiento del sinántropo. Sobre todo, fue un teórico de la evolución misma y trató de hacerla compaginar con la religión, señaladamente con la idea de un Dios creador y que no es derrumbado por el hecho de que la naturaleza está en constante evolución.

El cristianismo y la biología: la teoría de la evolución según Teilhard de Chardin

Teilhard de Chardin asume el pensamiento evolucionista y lo aplica a toda la realidad. Hay una cosmogénesis, ya que

el cosmos surgió en un momento y avanza en un desarrollo indefinido. En esa cosmogénesis se da también una biogénesis, que es además una psicogénesis. Y dentro de esta última se da una antropogénesis.[1]

Esa génesis obedece a un principio de complexificación, por el cual, a partir de la materia más elemental, se pasa por seres cada vez más complejos hasta llegar al hombre. En efecto, el proceso de psicogénesis es un avance en la reflexión, cada vez hay seres con más capacidad reflexiva, el culmen de los cuales es el hombre. El hombre mismo avanza adquiriendo cada vez una mayor reflexividad. De este modo, quizá el ser humano ya no evolucione tanto en su parte corpórea, pero sí marcha a una reflexión cada vez más profunda.[2]

Así, esta cosmogénesis tiene un principio y un fin o destino. Es aquí donde se planteó a Teilhard el problema de concordar esto con su fe católica. Y lo hizo acudiendo a una noción propia y peculiar de creación. Dios creó la materia desde un principio, pero no es una creación definitiva, fijista, estática, como la pensaron aquellos que se enfrentaron al evolucionismo darwinista y le opusieron la idea de un fijismo, en el que por el acto creador de Dios ya estaba la creación hecha y dada.[3] Más bien Teilhard piensa en un acto creador que es una incoación o comienzo. Dios crea el mundo con una creación continuada, desde los elementos

---

1 Tresmontant, Claude. *Introducción al pensamiento de Teilhard de Chardin*, UNAM, México, 1958, pp. 23–30; Grenet, Paul. *Teilhard de Chardin*, Cid, Madrid, 1962, pp. 98 y ss.

2 Kopp, Josef Vital. *Origen y futuro del hombre. Teilhard de Chardin y su concepción del mundo*, Herder, Barcelona, 1965, pp. 43–48.

3 *Ibidem*, pp. 49–52; Tresmontant, Claude. *Op. cit*, pp. 140–147.

más rudimentarios y primitivos de la materia, y deja en ellos la capacidad de ir evolucionando o desarrollándose ascendentemente. Esto nos recuerda las "razones seminales" de los estoicos, de san Agustín y de los agustinianos medievales, como san Buenaventura.

Con ello queda respondido y resuelto el problema de concordar un mundo en evolución con la creación. Dios crea la materia con sus principios intrínsecos, y por ellos se va desarrollando incesantemente; está programada para hacerlo. De esta manera, es una creación continua, progresiva y en proceso, no una creación en la que todo queda acabado y perfecto. Hay un camino de perfeccionamiento, que es la evolución, y por eso incluso el mal encuentra un lugar y una función en ello, como "mal de crecimiento", esto es, como las dificultades inevitables de todo proceso de maduración, y hasta necesarias para él.[4]

Dios sería, entonces, el origen y el término del universo, el Alfa y el Omega. El principio, porque es el creador, y el fin, porque lleva todas las cosas hacia Él. No sólo al hombre, que por su reflexión es el que conscientemente lo hace, sino todos los seres del universo, a lo que fue llamado la "nueva creación". Y en ello tiene un papel principal la encarnación del Hijo de Dios, la presencia de Cristo en la tierra, ya que todo está como en una cristificación.[5]

Tal es la forma en que Teilhard de Chardin hizo compatible la teoría de la evolución, elaborada principalmente por Darwin y que muchos se empeñaron en negar,

---

4 *Ibidem*, pp. 147–154.

5 Anaya Duarte, Gerardo. *El pensamiento antropológico de Teilhard de Chardin*, Universidad Iberoamericana, México, 2005, pp. 93 y ss.

mientras que él la asumió como parte de su fe y ahora se ha extendido mucho en el cristianismo. De esa manera ya el evolucionismo de las ciencias biológicas no llega a ser contrario a la religión, no representa para ella un enemigo o una objeción, como en algún tiempo se pensó.[6]

Queda muy bien, por eso, el intento de Teilhard para este trabajo sobre filosofía de la religión, entendida en el sentido de la filosofía analítica, como la antigua teología racional o teodicea, ya que reúne las razones o los argumentos que se pueden ofrecer a las múltiples objeciones que surgen contra la religión, entre ellas las de la ciencia.

La religión y otras ciencias

Como hemos dicho, no pretendemos abarcar todas las dificultades que proceden de todas las ciencias contra la religión; sólo tomaremos algunas como muestras. Una de ellas es la física, que ya de suyo es amplia y compleja, por ello únicamente atenderemos a unos cuantos aspectos.[7]

Varios especialistas han analizado las relaciones entre la física y la religión. Me restringiré a algunos y diré por qué. De entre ellos me han interesado singularmente tres. Uno es Ernan MacMullin, historiador de la ciencia y sacerdote, que trabaja en la Universidad de Notre Dame, y a quien tuve ocasión de conocer en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de

6 Cuénot, Claude. *Ciencia y fe en Teilhard de Chardin*, Plaza y Janés, Barcelona, 1975, pp. 29 y ss.

7 Russell, Robert J; William R. Stoeger y George V. Coyne (comps.). *Física, filosofía y teología. Una búsqueda en común*, EAMEX / UPAEP, México, 2002.

México (UNAM) en agosto de 1990, en un simposio sobre la noción de materia en la filosofía de la modernidad. En aquella ocasión habló de las implicaciones filosóficas de la ciencia newtoniana y en un ensayo más actual habla sobre "La ciencia natural y la creencia en un Creador: apuntes históricos". Como en aquella ocasión, conjunta la historia de la ciencia y la filosofía, pero aquí además se conecta con la teología natural o teodicea, y habla de las razones que se han encontrado en la ciencia natural para argumentar a favor de un Dios creador. Por lo que he dicho, puede hacerlo con toda competencia, pues es el ámbito en el que suele moverse y trabajar, su especialidad. De hecho también se le conocen otros trabajos sobre esos temas, como *The concept of matter in Greek and Medieval Philosophy* (1965) y *Evolution and creation* (1985).

Otro autor sobre cuyo trabajo deseo hablar es Norris Clarke, jesuita, profesor en la Universidad de Fordham. De él había visto varios artículos que han salido en la revista *International Philosophical Quarterly*, publicada por esa universidad. En particular me llamó la atención un artículo que escribió sobre la idea de santo Tomás de Aquino del hombre como microcosmos y como horizonte o confín del universo, y que se intitula "Living in the edge", esto es, "Vivir en el filo" o "Vivir en el límite". También se publicó todo un número de esa revista en homenaje a este filósofo y sacerdote. En un ensayo reciente se pregunta: "¿Todavía es posible una teología natural?"

En tercer lugar, me interesa sumamente una autora, que es Mary B. Hesse, de la Universidad de Cambridge, quien es una antropóloga famosa, conocida sobre todo por sus estudios sobre el mito y que hizo célebre la definición

del mito como la vivencia comunitaria del sentido de la vida. Con ello se ampliaba el ámbito del mito y se lo podía estudiar no como una fábula imaginera y mentirosa sino como algo más profundo que subyacía a las estructuras narrativas de la mitologicidad.

Vayamos al primero que he enlistado. MacMullin recorre en su artículo desde los antiguos hebreos, pasando por los griegos y los medievales, hasta los modernos. De entre estos destaca a Galileo Galilei, René Descartes, Nicolas Malebranche, George Berkeley, Robert Boyle, John Ray, William Derham, Isaac Newton, Teilhard de Chardin.[8]

Tras su recorrido llega a la conclusión de que hay que usar los medios recientes que nos da la ciencia para hacer teología natural. Y precisamente la teoría del Big Bang da una oportunidad, que MacMullin aprovecha de manera seria y filosófica. En ella se dice que hubo un comienzo del mundo, y que es improbable que surgiera por mera casualidad. MacMullin reconoce incluso que el argumento aprovecha una laguna, la del poco conocimiento que aporta la ciencia actual acerca de ese momento inicial del cosmos. Pero sostiene que el argumento lleva a un Dios creador, no a un mero Motor inmóvil aristotélico. Sólo que, dada esa laguna con la que opera, y que a muchos ha llevado a abandonar este tipo de pruebas a favor de la religión, lo mueve a ser modesto y, sin embargo, a tratar de resaltar la plausibilidad de la tesis tradicional (san Agustín–santo Tomás) que defiende la trascendencia de Dios con respecto al cosmos (a

8 MacMullin, Ernan. "La ciencia natural y la creencia en un Creador: apuntes históricos", en Russell, Robert J; William R. Stoeger y George V. Coyne (comps.), *Física, filosofía y teología. Una búsqueda en común*, EAMEX / UPAEP, México, 2002, pp. 63–72.

diferencia de los filósofos del proceso o *Process–Philosophy*); pero tiene que abandonar el aprovechamiento de lagunas en la ciencia para postular a Dios.[9]

Por su parte, Norris Clarke recoge ese reto de MacMullin de evitar el “Dios de las lagunas” de la ciencia, pues esas lagunas se van llenando y ese Dios, que se dedicaba a llenar lagunas, se queda siempre sin trabajo. Se necesita un argumento metafísico, que parta de la misma existencia del mundo.[10] Hace una verdadera defensa de la analogía, ya que los conceptos análogos, como el del ente en santo Tomás, dan cabida a la diferencia, pero sin llevar a consecuencias escépticas.[11] Hace ver, además, cómo Immanuel Kant deforma el argumento cosmológico, pasando del *Ens realissimum* a un Ser Necesario o Autosuficiente, que santo Tomás habría rechazado indignado; el camino clásico es exactamente al revés.

Clarke presenta su argumento diciendo que:

> [...] (1) dado cualquier ser causado, debe existir, por lo menos, un ser autosuficiente; (2) ningún ser puede ser autosuficiente, a menos que también sea infinito en perfección; (3) sólo puede haber un ser infinito en toda perfección, el cual, por consiguiente, debe ser el Origen Último de todos los otros seres.[12]

9 *Ibidem*, pp. 92–96.
10 Clarke, Norris. “¿Todavía es posible una teología natural?”, en Russell, Robert J; William R. Stoeger y George V. Coyne (comps.), *Física, filosofía y teología. Una búsqueda en común*, EAMEX / UPAEP, México, 2002, p.126.
11 *Ibidem*, pp. 129–131.
12 *Ibid*, pp. 136–137.

Y piensa que un argumento como el de Charles Hartshorne, del designio, es válido. Un orden cósmico universal exige o necesita un ordenador cósmico universal, lo cual se apoya en el determinismo de la ciencia, a pesar del azar que cabe en ella.

Finalmente, Mary B. Hesse examina las críticas que Husserl hace a la ciencia objetivada en su libro *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1936). Entre ellas está el decir que la naturaleza no se reduce a esa ciencia objetivada. Husserl supone un realismo estructural en matemáticas, según el cual los objetos tienen cualidades y relaciones, que se pueden estudiar matemáticamente; sobre todo, tienen relaciones causales. Pero esas causas son de diversos tipos, por lo que ya no se puede sostener una relación de Dios con el universo (tal la de creación) de tipo mecanicista sino que ha de pasar a ser más dinámica y evolutiva.[13]

Pero, además de la causalidad, está presente el azar. A ello se ha querido responder con una hipótesis de "mundos múltiples" en física cuántica (Hugh Everett, 1975), con la hipótesis del estado relativo, a saber, la de que hay una sola realidad, pero relativa a los observadores. A eso se añade el famoso principio antrópico, de que el mundo se despliega evolutivamente hacia una especie racional. Y también la propuesta de llegar a una sola ley que explique el funcionamiento de todo el universo, como la de Stephen Hawking. En ese sentido,

---

13 Hesse, Mary B. "Física, filosofía y mito", en Russell, Robert J; William R. Stoeger y George V. Coyne (comps.), *Física, filosofía y teología. Una búsqueda en común*, EAMEX / UPAEP, México, 2002, p.221.

> Hartle y Hawking han desarrollado una teoría de la "creación" (una verdadera *creatio ex nihilo*), en la cual el concepto de "tiempo" se define sólo internamente, y se vuelve progresivamente menos definido a medida que nos aproximamos al desvanecimiento del pequeño universo "en el principio". Así, las condiciones de frontera no aparecen, debido a que no hay punto de tiempo en el que el universo "comience".[14]

Como resultado de lo anterior, aprendemos de MacMullin a no tratar de aprovechar (a veces tramposamente) las "lagunas" de la ciencia para postular a Dios, porque con el tiempo esas lagunas se llenan y se va desplazando a Dios. Hay que buscar argumentos metafísicos, como pide Clarke, y, en seguimiento de Hesse, abandonar el mecanicismo y adoptar un punto de vista más dinámico y vivo.

Fe y cultura

No solamente la religión es compatible con la ciencia, como lo hemos visto en relación con las ciencias humanas, concretamente con la psicología, y más en específico con el psicoanálisis, o también con relación a la biología, en especial en relación con la teoría evolucionista, y con la física, que ya no representa un problema irresoluble para ella sino que, además, la religión, a pesar de que en muchos casos, como el de la inquisición, ha frenado la cultura, en muchos otros la ha propiciado y fomentado.

14 *Ibidem*, p.229.

En efecto, la fe y la cultura han estado relacionadas, para bien y para mal. La religión ha sido una parte de la cultura de los pueblos, junto con el arte, la ciencia y la filosofía. La misma cultura se ha desarrollado alrededor de una religión, pero también la religión ha llegado a bloquearla, a ahogarla, y por ello la cultura misma se le ha opuesto, de modo que a veces han sido enemigas. Por ejemplo, con la modernidad, la cultura ha pasado a oponerse a la religión, o por lo menos una parte suya importante: la ciencia y, tras ella, la filosofía. Es decir, en la antigüedad y el medioevo la cultura se construyó a la sombra de una religión, y en la modernidad la religión ha sido vista en ocasiones como sinónimo de anticultura, o se ha considerado a la cultura como propiciadora de laicidad, o como peculio del laicismo, contraria a la religión, a la fe. Pero se olvida que no siempre han estado reñidas, y esto se ha dado cuando conservan su autonomía y guardan buenas relaciones entre sí.

En la misma historia del Cristianismo, hubo momentos en que se consideró a la cultura como contraria a la religión, por ejemplo por san Pedro Damiani, que consideraba la lógica como obra del demonio y a la filosofía como dañina para la teología; pero también hubo momentos en los que la cultura casi se identificaba con la religión, por ejemplo con san Anselmo de Aosta, para quien la misma teología tenía que construirse con la sola razón. Y además se habló de su independencia, a veces un tanto extrema, como en los averroístas latinos, por ejemplo Siger de Brabante, que hablaban de una doble verdad, esto es, de dos verdades, una científica y otra religiosa o teológica, cada una por su lado, sin que pudieran concordar: algo podía ser verdadero para la teología y falso para la filosofía (que era equivalente

a la ciencia en ese entonces). En cambio, santo Tomás de Aquino se esforzó por conjuntarlas: si algo es verdad para la teología tiene que serlo también para la filosofía, aunque cueste mucho mostrarlo o aunque de momento no pueda hacerse. Aun cuando no se viera de modo inmediato, tenían que ser coherentes, compatibles. Es algo que después reviviría Leibniz.

En sentido semejante se trató de hacer la cultura en el renacimiento, una cultura acorde con la fe, con la religión, como la *philosophia Christi* de la que hablaban tanto Erasmo como Juan Luis Vives. Así llegó a nuestra patria, en el siglo XVI, con la evangelización / colonización. Ciertamente había una cultura notable en el mundo indígena, pero la conquista obligó a una compenetración, cuando no a una imposición de la cultura europea. Esta otra cultura llegó a través de los misioneros y los profesores, que fueron muchas veces ambas cosas: misioneros profesores o profesores misioneros. No tanto los que desconocieron la cultura indígena y no fueron capaces de valorarla sino los que supieron apreciarla y hasta aprovecharon elementos suyos para las nuevas construcciones. Pues, en efecto, hubo algunos personajes que no sólo se opusieron a la destrucción de la cultura indígena sino que además se valieron de ella. Así Bernardino de Sahagún, Julián Garcés, Bartolomé de las Casas, Vasco de Quiroga y Alonso de la Vera Cruz.[15]

Hubo, pues, misioneros y profesores que no se dedicaron a destruir cultura, la indígena, sino a construir cultura, la nueva, resultado de la mezcla de lo europeo y lo indígena.

---

15 Beuchot, Mauricio. *La filosofía en el México colonial*, Herder, Barcelona, 2008.

En este sentido vemos a fray Bernardino de Sahagún, que supo valorar la cultura náhuatl hasta el punto de luchar por conservarla, lo cual le ha valido el ser considerado como uno de los pioneros de la antropología. En lugar de destruir la cultura náhuatl, se dedicó a reconstruirla, a guardarla y a proteger su recuerdo. Algo parecido sucede con fray Bartolomé de las Casas, hito importante en la antropología y la historiografía. La historia le debe mucho, aun cuando ensalzó demasiado la cultura indígena, pues estaba preocupado por detener el genocidio o etnocidio que se hacía. Por eso en su *Apologética historia sumaria* se dedica a señalar las excelencias de la cultura indígena, para mostrar que los indios no sólo eran racionales sino que habían alcanzado un nivel cultural aceptable. Más aún, fue capaz de reconocer el humanismo indígena, a través de su cultura, humanismo distinto del europeo, único que fue capaz de reconocer Ginés de Sepúlveda.

A su vez, fray Julián Garcés habla, en una célebre carta al papa Paulo III, de la alta capacidad intelectual de los indígenas, con lo cual consiguió la bula *Inter caetera*, en la que se declara racionales a los indios y se prohíbe su esclavitud. Además, don Vasco de Quiroga, obispo de Michoacán, llega a hacer un mestizaje cultural, por primera vez, al reunir a los indígenas en pueblos, al propiciar tanto pueblos de indios como de españoles, en los que fomentaba el mestizaje, entre etnias indígenas, entre indios y españoles y, sobre todo, en las creaciones culturales, por las artesanías que introdujo y que se amestizaron. Es decir, más que el mestizaje racial, le debemos el mestizaje cultural, que se plasmó en las artesanías que dio a los indios, las cuales

sufrieron transformaciones, adaptaciones, en un proceso de hibridización y mestizaje.

Pero luego la cultura aparece en México asociada a las escuelas (universidad y colegios) y a la imprenta. Fray Juan de Zumárraga, franciscano, primer obispo y arzobispo de México, influye para que se traiga la imprenta, en 1535, y luego se erige la universidad, en 1553. Fue célebre la imprenta de Juan Pablos, de Brixia, en ese siglo XVI novohispano. Relacionado tanto con la universidad como con la imprenta estuvo fray Alonso de la Vera Cruz, agustino, que fue uno de los primeros catedráticos en la universidad y también fue el que publicó el primer curso de artes, en 1554–1557, impreso en el Nuevo Mundo, conteniendo lógica y física.

Colegios hubo en las diferentes órdenes. El dominico fray Tomás de Mercado enseñó en el colegio del convento de Santo Domingo y después fue a perfeccionar sus estudios a Salamanca y Sevilla. En esta última ciudad también enseñó y fue asesor moralista de los mercaderes, para los que escribió una *Suma de tratos y contratos*, que es considerada como un clásico en la historia de la economía, y también dejó impresas otras obras de lógica. Pero los colegios más célebres fueron los de los jesuitas, que no sólo se dedicaban a la formación de sus miembros sino extensivamente y con mucha amplitud a la educación de los seglares, y sobre todo a la de los hijos de los más prominentes, de modo que formaron los principales cuadros de gobierno, administración y enseñanza de su tiempo, fuera de la universidad, que conocía épocas de decadencia. En esos colegios (y aun en la universidad) se distinguieron varios jesuitas, como Pedro

de Hortigosa y Antonio Rubio. Hubo también excelentes poetas, como Francisco de Terrazas, Hernán González de Eslava y fray Miguel de Guevara.

En el siglo XVII, a pesar de la decadencia de la universidad, hubo en ella algunos personajes dignos, y decorosos representantes de la cultura novohispana, como el matemático, astrónomo y poeta Carlos de Sigüenza y Góngora. Como poeta fue un tanto recargado, como el Góngora español, cuyo parentesco alegaba. Se distinguió sobre todo como científico, por combatir ideas anticuadas respecto de los cometas, en su *Libra astronómica y filosófica*, o explicación objetiva de los cometas, contra otros autores anticuados, entre los que sobresalía el célebre padre Eusebio Francisco Kino, jesuita que venía de la universidad de Ingolstadt a ser misionero en el norte de México. Sigüenza era además amigo de una monja no sólo muy culta sino productora de cultura, a través de su poesía y su obra dramática. Se trata de sor Juana Inés de la Cruz, la genial jerónima, que fue apodada "la décima musa", con prestigio bien ganado en las dos Españas, la nueva y la antigua. Del mismo tiempo son otros connotados poetas, como Luis de Sandoval y Zapata y otros dramaturgos, como Juan Ruiz de Alarcón.

En el siglo XVIII continúa el empantanamiento en la universidad, pero siguen sobresaliendo las escuelas jesuíticas, hasta 1767, en que son expulsados de los dominios españoles. Antes de eso, a partir de 1750, comienza, gracias a los jesuitas, la modernización de la cultura mexicana. La filosofía y la ciencia modernas (Descartes, Leibniz, John Locke, Tycho Brahe, Newton) son asimilados en la cultura de nuestro país por ellos. De entre ellos descollaron José

Rafael Campoy, José Mariano Mociño, Juan de la Cerda y sobre todo Diego José Abad, Francisco Xavier Alegre y Francisco Xavier Clavigero. Abad era buen poeta, además de filósofo. Alegre, historiador y teólogo. Clavigero, historiador y filósofo, ya que no sólo escribió una *Historia antigua de México*, en la que habla de la cultura indígena, sino que además defendió a los americanos (indígenas, mestizos y criollos) de los infundios que les levantaban los filósofos ilustrados como George Louis Leclerc Buffon, Guillaume Thomas Raynal y Cornelius de Pauw, en el sentido de que por estas tierras todo era más imperfecto e impedido (con lo cual justificaban que los europeos las dominaran). Y todavía, cuando los jesuitas tuvieron que ir, expulsados, a los Estados Pontificios de Italia, siguieron influyendo, como Andrés de Guevara y Basoazábal, cuyas *Instituciones elementales de filosofía* fueron muy usadas en Europa, sobre todo en España, hasta bien entrado el siglo XIX. Otro jesuita, Márquez, fue uno de los pioneros de la estética.

Expulsados los jesuitas, otras órdenes los sustituyeron en la labor de modernización de la cultura, tanto filosófica como científica. Por ejemplo, los oratorianos, teniendo a la cabeza a Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, cuyos *Elementos de filosofía* modernizaron la enseñanza novohispana, y aun fueron considerados para ser también libro de texto en España. Además de científicos, como José Antonio Alzate y José Ignacio Bartolache, sobresalió un alumno de Gamarra, a saber, Manuel Gorriño y Arduengo, que pasaría de este modernismo al liberalismo, esto es, a ser uno de los principales liberales en México, como el doctor José María Luis Mora.

Y esto ya nos introduce al siglo XIX. En él pervive la cultura católica, pero dentro de esa pugna entre liberales y conservadores, en la que fue identificada con estos últimos, aunque de ambos lados se llamaban católicos. Por eso la cultura católica se percibe un tanto sofocada por el liberalismo reinante. Con todo, pueden señalarse varios clérigos, sobre todo obispos, que la mantuvieron, como el obispo Clemente de Jesús Munguía, en la filosofía del derecho y en la filosofía del lenguaje. Otros dos obispos, Joaquín Arcadio Pagaza e Ignacio Montes de Oca, sobresalieron en la poesía, al punto de ser incluidos entre los famosos árcades de Roma. También se puede mencionar a otros obispos, Abarca y Díaz de Sollano, que fueron consumados filósofos y teólogos tomistas, y otro más, Emeterio Valverde Téllez, que fue pionero de la bibliografía y la historiografía filosófica. En literatura e historia descolló Vicente Riva Palacio.

En el siglo XX hay católicos eminentes en la cultura, como Antonio Caso y José Vasconcelos, ambos filósofos, pero el último también literato. Gran poeta fue Ramón López Velarde. En la filosofía y el derecho destacaron Antonio Gómez Robledo y Rafael Preciado Hernández. En poesía lo hicieron Carlos Pellicer y el padre Manuel Ponce. En literatura, el padre Joaquín Antonio Peñalosa. Y otros más, que continúan y llevan adelante la cultura, de modo que podemos hablar de una cultura católica en México, o de la confluencia entre fe y cultura.

Conclusión

Vemos, de esta manera, que la religión no se opone necesariamente a la ciencia ni a la cultura. Sin embargo, lo ha hecho de manera concreta, histórica, con intolerancias que han llevado a la Inquisición. Pero, tal como está la ciencia actualmente, según lo han señalado MacMullin, Clarke y Hesse, no se da a priori esa rivalidad. La ciencia ha cambiado tanto recientemente, al igual que la religión, o por lo menos la teología, que en muchos puntos logran encontrar contactos.

Por eso es importante desmitificar tanto a la religión como a la ciencia. Precisamente la conclusión a la que llega Husserl en su obra sobre la crisis de la ciencia europea moderna es que dicha crisis de debe al endiosamiento que se ha hecho de la ciencia, que es como llevarla a ser ídolo. Dice, certeramente, que cuando cosificamos o reificamos (es decir, fetichizamos) las teorías científicas, las volvemos mitos en el peor sentido.

¿Cómo hablar de Dios? Para poder dar respuesta a esta pregunta y como bien aclara Mauricio Beuchot desde el inicio, esta obra se trata de "una reflexión sobre la relación entre la fe y la cultura". A fin de aportar a la construcción de la disciplina llamada "filosofía de la religión", el autor retoma su propuesta hermenéutica analógica, que consiste en el uso de la interpretación y la analogía, para dar cuenta tanto de la existencia como de la cuestión de la esencia, naturaleza y propiedades principales de Dios.

Con esta perspectiva, Beuchot encuentra un equilibrio que le permite evitar la exigencia de demostrar la existencia de Dios a la que que tiende la filosofía analítica de la religión, y la demanda de sentido a la que tienden las fenomenologías posmodernas. De esta manera, puede argumentar acerca del significado que en la actualidad tiene para el hombre el que Dios exista.

La colección de libros de la *Cátedra Eusebio Francisco Kino, SJ*, realizada en conjunto por el Sistema Universitario Jesuita y el Fideicomiso Fernando Bustos Barrena, SJ, presenta el producto de los seminarios de la Cátedra, en los que especialistas, académicos y universitarios dialogan en torno a diversas temáticas con el aporte y la experiencia del ser humano y los valores del Evangelio. Los temas giran alrededor de las relaciones entre fe y desarrollo sustentable, fe y cambios sociales, y fe y pluralismo cultural y religioso.







